

LA VOCATION DE MALEBRANCHE

Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

HENRI GOUHIER

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

DIPLÔMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

ANCIEN PENSIONNAIRE DE LA FONDATION THIERS

PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE TROYES

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

—
1926

CORRECTIONS ET ADDITIONS

Page 39, note 8. — Ajouter : Voir *Réponse de M*** à une lettre de ses amis, touchant un livre qui a pour titre : Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps,...* par Louis de La Ville, dans Bayle, *Recueil de quelques pièces curieuses concernant la Philosophie de M. Descartes*, p. 106 : « Si M. de La Ville prétend qu'il n'est pas obligé de savoir son saint Augustin, je l'en dispense, mais il devrait au moins avoir lu son Estius, avant que de qualifier d'erreur très pernicieuse les sentiments qui le choquent. Il aurait vu que cet auteur, qui est entre les mains de tous ceux qui étudient en théologie, enseigne que la concupiscence est le péché originel et qui le prouve par l'Écriture, par saint Augustin et par le Concile de Trente. » En marge : In lib. 2 sent. dist. 30, § 80.

Page 71, note 5. — Lire : voir *supra*, p. 63, etc...

Page 104, avant-dernière ligne. — Lire : ... qui produit en lui-même cet aveu.

Page 105, note 3. — Lire : p. 94-95.

Page 124, ligne 7 du 3^e paragraphe. — Lire : le soleil est au centre du monde.

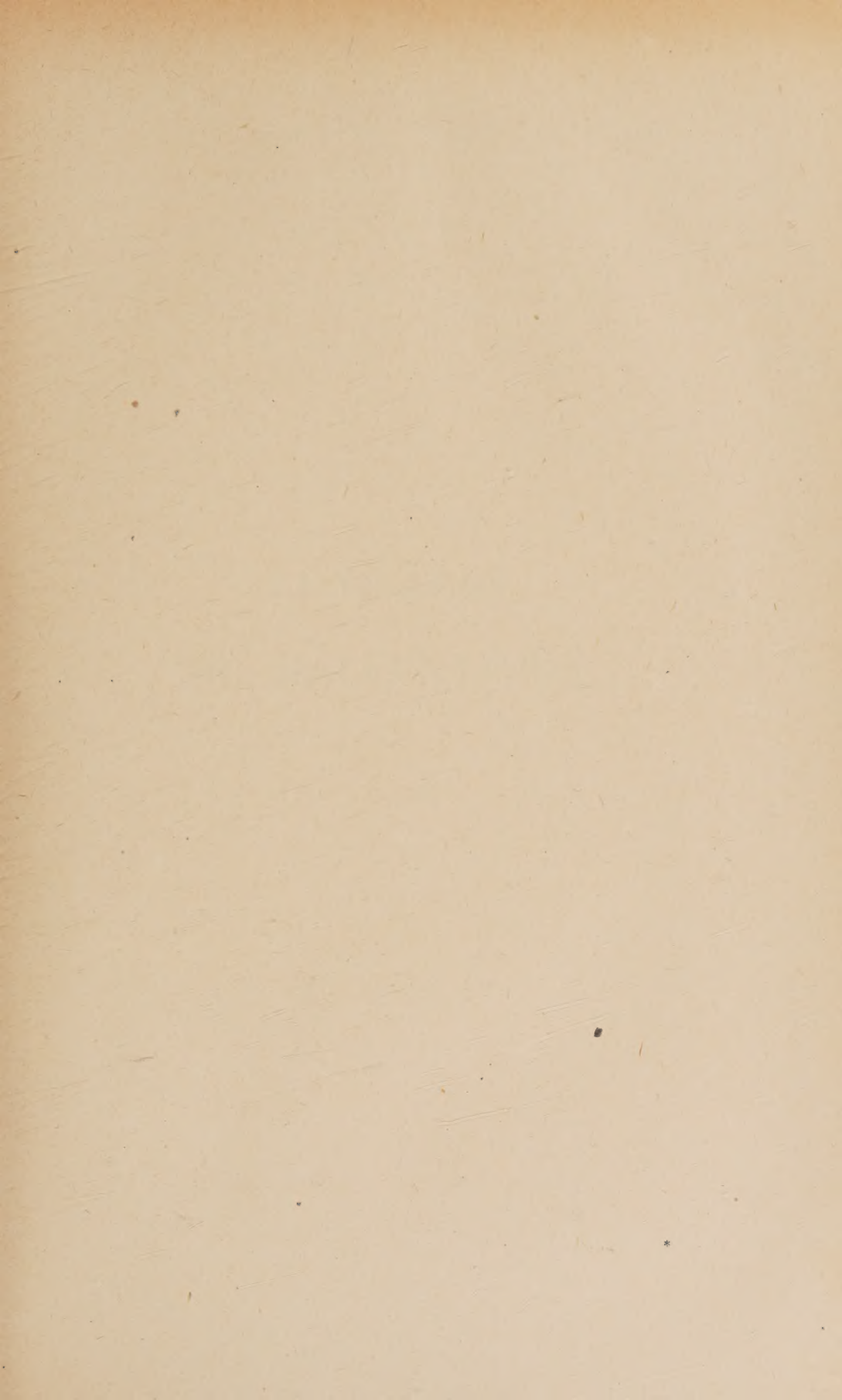
Page 124, note 3. — Lire : *Discours de l'État et des grandeurs de Jésus*.

Page 146, note 6. — Lire : 1. Tim., etc...

Page 163, note 1. — Ajouter : Rotterdam, in-12, 1684, p. 32.



Digitized by the Internet Archive
in 2026



**LA VOCATION
DE MALEBRANCHE**

DU MÊME AUTEUR ET A LA MÊME LIBRAIRIE

La Pensée religieuse de Descartes.

(Études de Philosophie médiévale, VI). 1 volume grand in-8° de 328 pages. 1923.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse.

(Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie.) 1 volume grand in-8° de 431 pages. 1926.

LA VOCATION DE MALEBRANCHE

Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres

Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

HENRI GOUHIER

ANCIEN ÉLÈVE DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
DIPLOMÉ DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES
ANCIEN PENSIONNAIRE DE LA FONDATION THIERS
PROFESSEUR AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE AU LYCÉE DE TROYES

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

—
1926



A Messieurs

LÉON BRUNSCHVIG

MEMBRE DE L'INSTITUT, PROFESSEUR A LA SORBONNE

et

ÉMILE BRÉHIER

PROFESSEUR A LA SORBONNE

INTRODUCTION

La vie de Malebranche fut racontée pour la première fois dans *l'Eloge* lu par Fontenelle à l'Académie des Sciences, à la séance publique qui suivit sa mort ¹. Ce fut pendant longtemps le seul document imprimé dont les amis du philosophe purent profiter, si l'on excepte les articles de dictionnaire et une courte notice du P. Hérissant en tête d'un traité *De l'infini créé* paru en 1769 ². Pourtant Malebranche n'a pas manqué de biographes, mais ils n'ont pas eu de chance ; la Société de Jésus arrêta les projets du P. André et la Révolution ceux du P. Adry ³ ; quant à Batterel, qui a réservé un important chapitre à Malebranche, les circonstances firent que ses *Mémoires* ne furent pas publiés avant les premières années du xx^e siècle ⁴.

Le biographe de Malebranche, celui dont le nom est désormais attaché à la gloire du philosophe, est sans aucun doute le P. André. Il a d'ailleurs payé cet honneur assez cher. Le P. André avait rencontré Malebranche vers 1705 aux conférences cartésiennes qui se tenaient le

1. Cet éloge se trouve au tome VI des *Œuvres* de Fontenelle ; Paris, 1790, p. 399 à 429. P. 95, on lit : « Chacun des éloges suivants a été lu dans la première assemblée publique qui s'est tenue après la mort de l'académicien. »

Malebranche est mort le 13 octobre 1715. Il était entré à l'Académie des Sciences en 1699.

2. Amsterdam, petit in-12 attribué à tort à Malebranche. Voir : D. Roustan, *Pour une édition de Malebranche*. Revue de Métaphysique, 1916, p. 170 à 172. Ajoutons l'important chapitre de Jacob Brucker dans son *Historia critica Philosophiæ*, Leipzig, 6 vol., in-4^o, 1766-1767 ; dans le 5^e volume (t. IV, *Pars altera*) : *A tempore resuscitarum in occidente litterarum ad nostra tempora*.

3. Le P. Adry était bibliothécaire de l'Oratoire en 1789. La congrégation fut supprimée le 26 août 1792.

4. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, 4 vol., gr. in-8^o, Paris, A. Picard, 1902, 1904, 1905, publiés par le P. Ingold dans la collection : *Documents pour servir à l'histoire religieuse des XVII^e et XVIII^e siècles*. L'article sur Malebranche se trouve au tome IV, p. 323 à 365.

Signalons aussi une courte notice dans : Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, 3 vol. in-12, Paris, Poussielgue, publié par le P. Ingold, dans la *Bibliothèque oratorienne*. Elle se trouve au tome III, p. 343 à 348.

samedi chez M^{lle} de Wailly ; il trouva en lui « un ami, un père, un oracle dans ses doutes et un consolateur dans ses peines ¹ ». Aussitôt après sa mort, il entreprit de réunir les éléments d'un grand ouvrage, qu'il semble avoir conçu comme un travail en commun auquel tous les amis de Malebranche auraient collaboré ; les uns apportent des lettres, d'autres leurs souvenirs, d'autres des premières éditions ; il se considère comme le secrétaire de ce groupement, chargé de rechercher les documents, de les classer et enfin d'en tirer une vie de Malebranche capable d'unir un vaste public dans le culte de sa mémoire. Dès 1716, il commence sa rédaction ; au milieu de l'année 1718, l'esquisse est achevée ; en 1720 il mettait la dernière main à son manuscrit, il le soumettait à ses principaux collaborateurs, les vieux amis de Malebranche, le P. Lelong et l'abbé de Marbeuf ; mais à ce moment, les tracasseries dont il était victime depuis une quinzaine d'années dans sa congrégation recevaient leur conclusion naturelle ; ses papiers étaient saisis et il était invité à passer quelque temps à la Bastille. Cartésien déclaré, suspect de jansénisme malgré ses protestations, il vivait, selon la jolie expression de Victor Cousin, « entouré d'ombrages ² » ; la perspective de devenir le panégyriste de Malebranche n'était pas faite pour les dissiper, et lorsqu'il sortit de la Bastille en 1722, il dut être prudent. Il se retira à Caen et il écrivit un *Essai sur le Beau*.

L'histoire du manuscrit d'André est aussi pathétique que celle de son auteur et elle n'est peut-être pas terminée ³. L'autographe du P. André n'a jamais été retrouvé. Cousin a lancé de solennelles adjurations à ses propriétaires inconnus ⁴ ; le P. Adolphe Perraut eut un moment l'espoir de le retrouver ⁵ ; l'abbé Blampignon rencontra à la bibliothèque

1. *Le P. André à l'abbé de Marbeuf*, 16 août 1715, p. 211 dans : Victor Cousin. *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie*, 5^e édition, 1866, t. IV.

On trouvera dans ce tome, p. 211 à 252, la correspondance du P. André et de ses amis malebranchistes qu'il tient au courant de son travail.

2. *Ibidem*, p. 208. Dans ce même recueil, p. 254 à 421, l'histoire de la vie du P. André et toutes les lettres concernant ses démêlés avec la Compagnie de Jésus.

3. Voir la préface du P. Ingold à l'édition de 1886 et Ollé-Laprune, édition classique de *La Recherche de la Vérité*, livre II, *De l'imagination*, Paris, Belin, appendice I : *La Vie de Malebranche par le P. André*

4. *Fragments*, IV, p. 252 : « Adressons une publique et instante réclamation à celui qui possède aujourd'hui ce qui subsiste de ce précieux ouvrage. Qu'il sache qu'il ne lui est pas permis de retenir le dépôt que le sort lui a remis, encore bien moins de l'altérer. Tout ce qui se rapporte à un homme de génie n'est pas la propriété d'un seul homme, mais le patrimoine de l'humanité. Malebranche aujourd'hui, élevé par le temps au-dessus des misères de l'esprit de parti, est sinon le plus fidèle, au moins le plus brillant disciple de Platon et de saint Augustin, un penseur un peu chimérique mais sublime, surtout un écrivain d'un naturel exquis et d'une grâce incomparable. Ensevelir la vie d'un tel personnage, c'est dérober le public, et, à quelque parti qu'on appartienne, c'est soulever contre soi les honnêtes gens de tous les partis. »

5. Adolphe Perraud, *L'Oratoire de France aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1865, in-8°, p. 295 et 304.

publique de Troyes la copie d'un long fragment ; enfin une copie certainement très exacte et complète fut révélée en 1873 ; elle glissa entre les mains d'Ollé-Laprune et alla échouer à la *Bibliothèque Nationale* d'où le P. Ingold la tira en 1886¹.

Depuis ce bienheureux événement, l'œuvre du P. André a été entourée d'une vénération excessive ; comme un objet trop longtemps perdu et que l'on retrouve après d'impatientes recherches, la joie de la découverte en efface tous les défauts. Pourtant il suffit de lire les pages du P. André pour sentir naître la méfiance. Lorsqu'on a suivi sa correspondance entre 1716 et 1720, lorsqu'on l'a vu interroger ses témoins, consulter les documents, lorsqu'on a, en un mot, assisté à la préparation de son livre, on reste plutôt surpris devant le résultat. Les lettres publiées par Victor Cousin nous offrent un bel exemple d'information intelligente ; le P. André travaille, sans le savoir, selon les plus rigoureux principes de l'histoire « scientifique » ; aucune question ne lui échappe et il va droit au détail intéressant². Malheureusement dès qu'il compose, l'historien fait place à l'apologiste et au professeur de rhétorique.

Dans l'éloge historique qui précède les *Œuvres* du P. André, l'abbé Guyot écrit de la *Vie de Malebranche* : « Ce morceau peut être regardé comme un ouvrage d'esprit et de sentiment... Le cœur s'échappe par mille endroits, surtout lorsqu'il s'agit de quelque trait historique ou de quelques découvertes qui peuvent faire honneur à la religion³ ». On ne saurait mieux justifier nos réserves. André est un partisan, il a vécu dans l'intimité du P. Malebranche, il l'a entendu dire son amertume de vieux lutteur et conter les injures dont la Providence réserve l'épreuve aux défenseurs de la vérité ; lui-même, dès 1706, a payé d'un exil à la Flèche son goût de la philosophie nouvelle, et l'on a vu dans quelles conditions il entreprit son récit. Pouvait-il parler avec sérénité de ce docteur Arnauld, « l'adversaire que Dieu suscita au P. Malebranche⁴ », et de ce P. Louis de la Ville dont les attaques contre le cartésianisme étaient le prélude théologique de ses propres aventures ? Tous les adversaires de Malebranche ne sont ni aussi malins ni aussi stupides que le pense son biographe et, par exemple, l'histoire dira

1. P. André *La Vie du P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire de ses ouvrages*, publiée par le P. Ingold. Tome VIII de la *Bibliothèque oratorienne*, Paris, Poussielgue, 1886, in-12, xviii-430 p.

2. Par exemple : A. M. de Marbeuf, le 6 juin 1716 : « Peut-on savoir à peu près quand il commença à lire saint Augustin ou Ambrosius Victor ? » Cousin, *Fragments*, IV, p. 217. Sur l'intérêt de ce détail, voir plus loin, ch. II, fin du § IV.

3. Cité par Cousin. *Fragments*, IV, p. 210.

4. André, *Vie de Malebranche*, p. 75.

peut-être que sa polémique avec le chanoine Simon Foucher méritait beaucoup plus qu'une demi-page méprisante ¹.

Les partis-pris du P. André ne sont d'ailleurs pas la conséquence la plus nuisible de ses intentions apologétiques. Dans l'intérêt de la cause qu'il sert, il convient que son livre plaise. « Il faut sur toutes choses nous garder d'être ennuyeux ² » ; cette réponse, adressée à ceux qui veulent encombrer son ouvrage de citations, nous livre le secret de sa méthode. Nous sommes très loin d'une biographie à la manière de Baillet ; la *Vie de Descartes* est chargée de références, de dates, de témoignages précis, de textes inédits ; l'esthétique du P. André a condamné ce luxe ; la *Vie de Malebranche* est un récit joliment tourné ; tous ses documents se trouvent fondus dans un Discours soigneusement écrit où les choses sont si bien arrangées qu'il est difficile de discerner les faits tout secs dans leur enchaînement véritable ³.

Nous avons fait toutes ces réserves en lisant le livre du P. André, lorsqu'une très haute autorité est venue les confirmer, celle du P. Lelong lui-même. Le P. Lelong, ami intime de Malebranche, était l'animateur du petit groupe qui collaborait avec le P. André au travail dont nous parlons ; il en avait fourni la plupart des renseignements et tout naturellement le P. André lui présenta son manuscrit ⁴. Les notes du P. Lelong se trouvent sur la copie de l'important fragment découvert à Troyes et on y lit le plus souvent des réflexions telles que : « Inventions de l'auteur. — Réflexion de l'auteur attribuée à son héros. — Fictions. — Raisons inventées par l'auteur. — Récit qu'on a fort embelli », quand il ne déclare pas tout simplement : « Déclamations inutiles ⁵ ».

Dès lors, que faire ? Il n'est pas question de rejeter le travail du P. André ; il est le guide indispensable, mais un guide que l'on consulte avec prudence ; un peu de bon sens suffit pour corriger les pré-

1. André, *Vie de Malebranche*, p. 28. Voir *Malebranche et la philosophie française à la fin du XVII^e siècle*, ch. II.

2. *A l'abbé de Marbeuf*, 20 avril 1716 ; Cousin, *Fragments*, IV, p. 213.

3. Voir par exemple, plus loin : ch. I, p. 12-13 et 36.

4. *A l'abbé de Marbeuf* ; Cousin, *Fragments*, IV, p. 237, 238, 240-241, 247.

5. Ollé-Laprune en reproduit quelques-unes dans *La Recherche de la Vérité*, livre II. Édition classique Belin, appendice I, p. 244.

Ce manuscrit se trouve à la bibliothèque de la ville de Troyes, n° 2.287. C'est un in-folio de 160 pages partagées en deux colonnes, dont l'une seulement est remplie, l'autre étant réservée pour les notes du P. Lelong. Il a pour titre : *La Vie du R. P. Malebranche, Prêtre de l'Oratoire, avec l'histoire et l'abrégé de ses ouvrages*. Remarquons d'ailleurs que les analyses de ses ouvrages faites par le P. André n'ont pas été reproduites.

Ce manuscrit vient du collège de l'Oratoire de Troyes.

jugés du partisan, les effusions de l'ami, les arrangements de l'artiste ; la connaissance des œuvres de Malebranche permet de retrouver dans certains récits de son biographe une copie pure et simple ; et surtout il convient de refaire la *Vie* du P. André en reprenant les documents dont il s'est servi. Nous avons la chance de posséder à peu près toutes les pièces que le premier biographe avait en mains ¹, et particulièrement les quatre mémoires où les amis du philosophe ont consigné leurs souvenirs.

Ces mémoires ont été publiés par Victor Cousin au tome IV des *Fragments philosophiques*, ouvrage dont on ne dira jamais assez le prix ² :

I. Eloge du P. Malebranche par M. d'Allemands.

II. Remarques sur la vie du R. P. Malebranche, recueillies par M. Chauvin, conseiller à la Cour, dans les Entretiens qu'il a eus avec ce père pendant plus de quinze ans.

III. Mémoires (par le P. Lelong) pour la *Vie* du R. P. Malebranche.

IV. Lettre du P. Lelong au P. André.

La deuxième et la troisième pièces ont été envoyées au P. André dès le commencement de son travail, et c'est probablement elles dont il accuse réception dans une lettre du 20 avril 1716 ³. La quatrième lui fut adressée au début de 1717 pour répondre à une demande de renseignements complémentaires ⁴. La première enfin est de 1719 ⁵ ; connaissant les relations affectueuses du P. Malebranche et de M. d'Allemands, André eut l'idée de le faire interroger.

A ces pièces, nous en ajouterons une autre : le catalogue de la bibliothèque de Malebranche. Après sa mort, le P. Lelong, son exécuteur

1. Le P. André a donné un inventaire de tout son dossier dans une lettre à l'abbé de Marbeuf du 14 septembre 1718. Il nous manque une grande partie de la correspondance de Malebranche. Cousin, *Fragments*, IV, p. 233-234.

2. Cousin, *Fragments*, IV, p. 472 à 519.

3. André à l'abbé de Marbeuf, 20 avril 1716 : « Je viens de lire avec une extrême satisfaction les deux mémoires que vous m'avez envoyés pour l'histoire du P. Malebranche. » (Cousin, *ouvr. cit.*, p. 213.) Le 27 avril 1716, dans une lettre au même, il les appelle « les mémoires du P. Lelong » ; il entend ainsi : le mémoire (ou les mémoires, puisque le titre de la 3^e pièce est au pluriel) écrit par le P. Lelong et celui qui a été transmis et annoté par le P. Lelong.

4. Dans cette même lettre à Marbeuf du 20 avril 1716, il fait demander au P. Lelong de compléter ses renseignements. Le 3 mai 1717, il lui dit : « Vous pouvez assurer le P. Lelong que j'ai reçu la lettre qu'il me fit l'honneur de m'écrire au commencement de cette année, avec quelques éclaircissements pour notre histoire » (p. 226).

5. André à l'abbé de Marbeuf, 10 juillet 1719 : « Le P. Lelong m'avait mandé que M. le marquis d'Allemands devait être bientôt à Paris. Y est-il venu ? Il était grand ami du P. Malebranche, et on pourrait en apprendre bien des particularités de sa vie » (p. 247). — Sur M. d'Allemands et Malebranche, voir leur correspondance dans les *Inédits* publiés par J. Vidgrain, p. 41 sq.

testamentaire, fit dresser l'inventaire de ses livres : il y en avait environ sept cents, dont cinquante-cinq *in-folios*, « la totalité desquels a été estimée à seize cents livres ». Ce catalogue n'est pas un inédit ; le P. Ingold en avait signalé l'existence dans une petite brochure, *La Mort, le Testament et l'Héritage de Malebranche* ¹ ; mais il ne donnait que de brèves indications sur son contenu et, chose extraordinaire de la part de cet érudit si scrupuleux, sans aucune référence. Il se trouve aux Archives Nationales dans le carton S. 6770 ². Les livres y sont classés par format ; les titres sont écrits en abrégé, sans lieu ni date, et il n'est pas toujours facile de les identifier ³. Nous n'avons aucune illustration sur la portée d'un catalogue de bibliothèque ; tout livre qui s'y trouve n'a pas nécessairement été acheté par son possesseur ; des dons, des héritages, le hasard nous amènent ainsi bien des ouvrages dont nous n'avons nulle envie. D'autre part, avoir un livre ne signifie pas qu'on l'ait lu. En utilisant cet inventaire, nous avons une fin très limitée et très précise : montrer que Malebranche n'est pas un méditatif replié sur lui-même ; c'est un esprit de haute culture qui vit avec son temps.

Une fois en possession de documents sûrs, il reste à savoir si l'on écrit la vie d'un philosophe comme celle d'un général ou d'un homme d'Etat. Nous répondons sans hésiter : oui. On ne doit pas plus séparer le philosophe de sa philosophie que le général de ses batailles. La vie

1. Paris, Poussielgue, 1884, in-8°, 15 p.

2. Ce carton contient les *Testaments, inventaires et autres pièces concernant les successions des membres de cette congrégation*.

3. Nous avons utilisé surtout (et en les contrôlant les uns par les autres) :

Moreri, *Le Grand Dictionnaire historique*, Paris, 1759.

Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1^{re} édition, 1697. Nouvelle édition en 16 vol. in-8°, Paris, 1820-1824.

Biographie universelle, ancienne et moderne (Michaud). Nouvelle édition. Paris, 1854-1865, 45 vol. in-4°.

Nouvelle Biographie générale (Didot), Paris, 1862-1866, 46 vol. in-8°.

Dictionary of National Biography ; edited by Leslie Stephen and Sidney Lee, 21 vol. in-8° et 4 vol. de supplément. Londres, 1908-1912.

Montucla, *Histoires des Mathématiques*, Paris, an VII-an X (1799-1802), 4 vol. in-4°, tome II notamment.

Dictionnaire encyclopédique des Sciences médicales, A. Dechambre, Paris. Masson, 1864 sq.

F. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, 3^e édition, 2 vol. in-8°, Paris, 1868. Notamment, tome I, ch. xii et xiii, sur les cartésiens hollandais ; ch. xxiv, sur les cartésiens français.

Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paris, 1872-1879, 4 vol in-4°, suite de la 2^e édition des *Supercheries littéraires dévoilées*, par J.-M. Quérard, et 1 supplément 1889.

Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition, par C. Sommervogel, Bruxelles et Paris, 1890-1909, 10 vol. in-fol., et 4 fascicules de supplément par E.-M. Rivière, Toulouse, 1911-1917.

de Malebranche, c'est son œuvre ; son histoire, c'est l'histoire de son esprit. Le P. André l'avait si bien compris qu'il donnait des analyses détaillées de chacun de ses livres ; mais c'était faire la description des produits de son esprit, plutôt que l'histoire de cet esprit.

Il y a dans la vie de Malebranche un événement capital : sa conversion à la philosophie en 1664. Avant de rencontrer Descartes, Malebranche n'avait guère envie de devenir auteur ; il ne pensait qu'à vivre en bon prêtre de l'Oratoire de Jésus ; or il trouve un jour *L'Homme de René Descartes*, et le voilà qui prend la plume, qui attaque Aristote avec plus de violence que ne l'avait fait son nouveau maître, le voilà qui occupe l'Europe de ses querelles pendant quarante années. Le présent livre est consacré à l'histoire de cette conversion, préluant à la fois à un exposé philosophique du « malebranchisme » ¹ et à une biographie complète ².

Lorsque Malebranche rencontre Descartes, l'histoire de son esprit est commencée ; il ne peut pas accepter n'importe quelle philosophie ; il convient donc de montrer d'abord ce qu'était la philosophie implicite du jeune oratorien qui se moquait des philosophes, ensuite comment cette philosophie implicite s'est reconnue et du même coup s'est achevée dans le cartésianisme. La conversion de Malebranche à la philosophie et la naissance de cette philosophie particulière qui sera « le système de Malebranche » procèdent d'un *seul* mouvement, où s'expriment l'unité de sa vie et l'unité de sa pensée : la vocation qui avait donné un prêtre à l'Eglise et un fils à l'Oratoire frémit à l'appel de Descartes et fait lever un *philosophe chrétien*. La notion de *philosophie chrétienne* ne recouvre ni une construction indépendante du dogme, ni une dialectique du cœur fondée sur le mépris de la raison, et encore moins une de ces déclamations qui prétendent s'élever à la plus haute métaphysique par la confusion totale ; l'union de ces deux mots signifie qu'une continuité parfaite règne au sein de la vérité et que dans notre effort pour la posséder, la foi et la raison ont chacune leur vertu ; elle signifie surtout qu'en Malebranche le philosophe et le prêtre sont une même âme en quête d'une même fin. C'est pourquoi l'étude des rapports de la foi et de la raison appartient à la biographie intellectuelle du philosophe ; dans un précédent essai sur Descartes, elle était présentée comme un aspect de l'histoire de son esprit ; nous ne voyons pas de motif pour renoncer à cette manière de faire ; la psychologie de notre

1. *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris, 1926, J. Vrin. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. 1 vol. in-8°, 431 p.

2. *Malebranche et la philosophie française à la fin du XVII^e siècle*. (En préparation.)

temps, celle des romanciers et celle des psychologues, nous a habitué à considérer que la conscience n'est pas tout entière dans ce dont nous sommes conscients ; de même, un système de philosophie commence bien au delà des idées claires, dans un inconnu de désirs, où il n'y a pas que des démons. Les rapports de la foi et de la raison ne sont pas un fragment de système, pas plus que la forme d'un objet n'est un fragment de cet objet ; ils se nouent dans une subconscience philosophique à laquelle les concepts les plus distincts restent toujours attachés ; leur accord précède dans la pensée de Malebranche son éveil à la philosophie ; c'est au moment où celle-ci s'échappe dans la lumière qu'elle livre le secret de son unité, don d'une adolescence sereine qui portera jusque dans la dernière page et jusqu'au dernier jour le signe de la première vocation.

CHAPITRE PREMIER

LA JEUNESSE DE MALEBRANCHE

I. — *L'enfance : de 1638 à 1654.*

Malebranche est né à Paris le 5 août 1638 ¹ ; il fut baptisé le même jour à l'église Saint-Merry et mis sous la protection de saint Nicolas, dont le nom était particulièrement cher aux Malebranche, puisqu'il était déjà porté par son père, son oncle et un de ses frères. Il était le dernier d'une famille nombreuse, de treize enfants, dit le Père André, ² de dix seulement selon Fontenelle ³. Son père était « trésorier des cinq grosses fermes sous le ministère du cardinal de Richelieu » et mourut secrétaire du roi ⁴. Sa mère, Catherine de Lauzon ⁵, eut un frère vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux et enfin conseiller d'Etat. Son oncle Nicolas fut secrétaire ordinaire de la reine et fermier général de l'évêché de Meaux ⁶. Malebranche appartient donc à une famille de parlementaires ; plusieurs de ses parents signaient *de Malebranche* et ses correspondants feront souvent précéder son nom de la particule ⁷.

Nous ne connaissons à peu près rien de son enfance. Les biographes remplacent les faits par des discours où ils célèbrent la naissance de son génie. Deux traits pourtant méritent d'être retenus : sa mauvaise santé et son amour de l'étude.

1. Date donnée par Ingold, Préface à la *Vie de Malebranche* du P. André, p. xvi, note 1, et déjà connue de Sainte-Beuve, *Port-Royal*, édition in-12, 1867, V, p. 357, note 2.

2. André, *Vie de Malebranche*, p. 4.

3. Fontenelle, *Eloges*, p. 399.

4. *Ibidem*.

5. Le P. Lelong dit : Marie de Lauzon, note marginale aux *Remarques de M. Chauvin*. Cousin, *Fragments*, IV, p. 479.

6. Jal, *Dictionnaire critique de Bibliographie et d'Histoire*, 2^e édition, Paris, 1887. Art : Malebranche.

7. Il ne semble pas que l'orthographe de *Malebranche* fût très précise. Dans les documents où nous avons la signature des Malebranche, les uns signent De Malebranche, d'autres Malebranche, d'autres enfin Malle-Branche. Voir Jal, *ouvr. cit.*, *ibidem*. Sur les registres de l'Oratoire, son nom est orthographié tantôt Malbranche (Archives nationales. M. 228 b. Etat du personnel, 10 oct. 1661, 9 sept. 1663) tantôt Malebranche (MM. 610, Registre des entrées de l'Institution, f. 44) ; dans les feuilles imprimées chaque année pour établir la liste des membres de l'Oratoire (M. 218), il est appelé Malebranche (1666, 1669, 1672 notamment), de Malbranche (1681 à 1691) et de Malebranche en 1705.

Le P. Lelong a rédigé un long mémoire sur la « complexion » de son ami ; on peut dire, en gros, qu'il eut toutes les maladies connues à son époque. « La complexion du P. Malebranche était très faible : cela venait en partie de la constitution de sa machine, car il n'avait pas l'épine du dos faite comme les autres ; elle est ordinairement un peu convexe en dehors et commence vers les reins à se recourber en dedans, mais la sienne faisait comme la lettre S, c'est-à-dire qu'en haut il y avait plus de largeur qu'à l'ordinaire, ensuite elle s'enfonçait et en différents endroits dans sa longueur. Le sternum était aussi enfoncé par en bas, de sorte que depuis l'épine du dos jusqu'au cartilage xiphoïde, il n'y avait pas deux travers de doigt ; mais en récompense les clavicules étaient fort larges et faisaient un espace libre aux poumons qui sans cela n'auraient pas eu de place dans ce qu'on appelle la poitrine : ils étaient cependant encore fort serrés, et dès qu'il avait une fluxion de poitrine, il avait beaucoup de peine à respirer. Les bras n'étaient point attachés à l'ordinaire ; comme son corps était fort large par le haut, ses bras n'étaient pas en devant comme les nôtres, mais comme pendants au milieu des deux côtés du coffre¹. » Aussi les maladies vinrent-elles bientôt se loger dans ce corps chétif. « A l'âge de trois ans, il avait rendu plusieurs pierres et on avait été obligé de le tailler². »

Ses parents traitèrent avec ménagements un enfant aussi délicat. « Il était dans sa jeunesse d'une complexion si faible, écrit le conseiller Chauvin, que ses parents n'osèrent l'envoyer étudier au collège, parce qu'ils ne le jugeaient pas assez fort pour soutenir ou la nourriture d'un collège comme pensionnaire, ou la fatigue d'aller deux fois le jour du cloître de Notre-Dame en classe, et se garantir contre l'agitation et le mouvement de ses égaux. Il fit donc ses humanités dans la maison paternelle, sous un précepteur qui revenait l'enseigner après avoir conduit ses frères en classe³ ». Pendant toute cette période le jeune Malebranche vécut uniquement dans sa famille. Le P. André insiste sur l'influence de sa mère, femme très pieuse, parente de M^{me} Acarie, mais il n'en dit rien de précis. « C'était une dame d'un esprit rare et d'une grande vertu. Elle s'était appliquée particulièrement à le former » et, ajoute le biographe avec une belle audace, « l'on peut dire que c'est à elle qu'il a la première obligation de ce langage brillant et naturel que l'on admire dans ses écrits⁴ ». Il est certain que de très bonne heure son âme s'ouvrit à la vie religieuse ; tout l'y portait, l'éducation maternelle, la fréquentation des nombreux parents qui étaient dans l'Eglise, et le cadre même au milieu duquel il grandissait⁵.

S'il connut les douceurs de la vie familiale, il en goûta aussi certaines

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 487-488.

2. *Ibidem*, p. 488.

3. *Ibidem*, p. 479.

4. André, *Vie de Malebranche*, p. 7. « Invention de l'auteur » dit Lelong, *Mst de Troyes*, p. 4.

5. Il habitait cloître Notre-Dame. Jusqu'à quel moment ? On ne sait. En 1651, une de ses sœurs, Marie de Malebranche, se mariait à l'église Saint-Roch. La famille aurait donc changé de paroisse.

amertumes ; du moins le conseiller Chauvin nous conte des scènes qui le laissent deviner. « Son application et ses études domestiques lui firent trouver des jaloux en ses propres frères, dont l'émulation allait quelquefois jusqu'à l'envie. Comme ils étaient les premiers de leurs classes, ils avaient peine à souffrir que leur frère l'emportât sur eux sans sortir de la maison. Il nous a dit qu'il était souvent en butte à leur mauvaise humeur ¹. »

Quelles étaient donc ces études où il réussissait si bien ? Ici encore nous ne savons à peu près rien. Il apprit, nous dit-on, les *Quatrains* de Pibrac ou plus exactement les *Quatrains contenant préceptes et enseignements utiles pour la vie de l'homme* ². A la fin du ^{xvi}^e siècle, on s'essayait volontiers à exprimer en quatre vers une idée morale ; un magistrat toulousain, Pibrac, composa un recueil dont le succès se poursuivit pendant tout le ^{xvii}^e siècle ; dans ces quatrains d'inspiration néo-stoïcienne, l'idée de devoir est le thème dominant : les devoirs envers Dieu, envers soi-même, envers le prochain, etc. Le jeune Malebranche apprit donc par cœur les fameux quatrains ³ ; pour le reste, il faut se contenter de la formule du P. André : « En peu de temps, il dévora les premières difficultés des sciences avec une facilité d'esprit qui étonnait ⁴. »

II. — Les études : de 1654 à 1660.

Au cours de cette nouvelle période, la vie de Malebranche tient en quelques dates :

De 1654 à 1656, il fait sa philosophie au Collège de La Marche et en 1654 il est reçu maître ès arts.

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 479-480.

2. André, *Vie*, etc., p. 4, note 6. Voir : *Les Quatrains de Pibrac, suivis de ses autres poésies, avec une notice de Jules Claretie*. Paris, Lemerre, 1874 ; et : Abbé Alban Cabos : *Guy du Faur de Pibrac, un magistrat poète au XVI^e siècle*. Paris, Champion, 1922 ; consulter notamment le chapitre ix : les Quatrains. — L'Abbé Cabos rattache Pibrac au mouvement néo-stoïcien ; à Paris, il avait fréquenté le salon de Jean de Morel dont Guillaume du Vair était le grand homme. (L. Zanta, *La Renaissance du Stoïcisme au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1914, (p. 247.) « Ses sentiments catholiques, dit l'Abbé Cabos, étaient assurément fort sincères, mais l'humaniste qui était en lui devait se laisser attirer vers l'antiquité, et le stoïcisme par le sérieux, par l'austérité de ses doctrines, était bien de nature à plaire à son esprit nourri de nobles idées. Comme bien d'autres, il crut pouvoir concilier le Christianisme et le Stoïcisme. De là les *Quatrains* qui ne sont souvent qu'une forme poétique donnée à quelques pensées stoïciennes » (p. 331). — Les *Quatrains* parurent d'abord en deux recueils, en 1574 et 1575 ; puis ils furent réunis en un seul volume en 1576. Dans la suite, les éditions furent innombrables. (Cabos, *ouvr. cit.*, p. 337, note 1 et p. 483.)

3. Dans *Sganarelle*, Gorgibus dit à sa fille dont le cerveau est troublé par les romans (scène 1, vers 33-36) :

Lisez-moi, comme il faut, au lieu de ces sornettes
Les Quatrains de Pibrac, et les doctes Tablettes
Du conseiller Mathieu, ouvrage de valeur,
Et plein de beaux dictons à réciter par cœur.

4. André, *Vie*, etc., p. 4.

De 1656 à 1659, il suit les cours de théologie à la Sorbonne.

Au début de l'année 1658, il perd ses parents.

En janvier 1660, il entre à l'Oratoire.

Ainsi trois ordres de faits importants marquent l'histoire de son esprit : sa vocation religieuse, ses études philosophiques et théologiques, son détachement du monde.

Sur sa vocation religieuse, le fameux mot de Fontenelle est encore le meilleur : « Il s'était toujours destiné à l'état ecclésiastique, où la nature et la grâce l'appelaient également ¹. » Il n'y eut probablement aucune hésitation ni pour sa conscience ni pour sa famille ; tout naturellement cet enfant maladif et studieux devait entrer dans l'Eglise où tant de parents l'avaient précédé. Le conseiller Chauvin ni le P. Lelong ne nous disent à quel moment cette décision fut prise ; mais des vocations comme celles-là n'ont point de date.

Nous ne savons rien de précis sur ses études. Un fait pourtant paraît certain ; la philosophie et la théologie ne soulevèrent en lui aucune passion. « Il ne sortit de la maison paternelle que pour faire sa philosophie au Collège de La Marche, et sa théologie en Sorbonne », et Fontenelle ajoute : « Il les fit en homme d'esprit et non en génie supérieur. ² » Plus simplement, Lelong écrit : « Quoiqu'il eût assez bien appris le latin et le grec, il ne s'appliqua pas de même à la philosophie et à la théologie parce qu'il n'y trouvait point de goût ³. »

Avec ces courtes indications, le P. André a arrangé une évolution intellectuelle de son héros, dont la première partie du *Discours de la Méthode* lui a offert le modèle. D'abord, « la poésie et l'éloquence lui parurent bien frivoles ⁴ » ; puis la philosophie le déçut ; il n'y trouva « rien de grand ni presque rien de vrai » ; puis la théologie le lassa par ses puérités et ses chi-

1. Fontenelle, *Eloges*, p. 399.

En particulier, Malebranche n'a jamais pensé à embrasser une carrière juridique. Un archiviste du Loiret, Doinel, a trouvé dans le Registre des suppliques de l'Université de lois d'Orléans une pièce signée Nicolas de Malebranche : « Je soussigné, certifie que je me suis ce jourd'hui présenté à Messieurs les Recteurs et Docteurs de l'Université d'Orléans pour avoir un degré de licence ès deux droits. Fait ce premier jour de septembre 1646. » Doinel n'hésite pas à reconnaître ici le philosophe et à le faire naître en 1628 pour la circonstance. Nous aurions donc un Malebranche juriste, « d'abord destiné par ses parents à la profession du droit », puis rebuté par ses études et se tournant vers la carrière ecclésiastique. (Doinel, *Un épisode inconnu de la vie de Malebranche d'après une lettre inédite de l'abbé de Ranée*. Revue des Questions historiques, octobre 1876, p. 555-556). Il s'agit sans doute dans ce document d'un frère du philosophe, ce Nicolas de Malebranche qui fut conseiller au Parlement de Paris. (Voir Jal, *Dictionnaire critique*, etc... Art : Malebranche). — L'ordonnance de Blois sous Charles IX avait réservé l'enseignement du droit civil aux Universités de Poitiers et d'Orléans ; la Faculté de droit de Paris enseignait seulement le droit canon. A partir de 1656, les licenciés en droit canon de la Faculté parisienne purent être reçus au serment d'avocat (Jourdain, *Histoire de l'Université de Paris*, t. I, p. 382.) Ce n'est qu'en 1679 que le droit civil fut enseigné à Paris : (Jourdain, *ibidem*, p. 476.)

2. Fontenelle, *Eloges*, p. 399.

3. Cousin, *Fragments*, IV, p. 493.

4. André, *Vie*, etc., p. 5.

canes. Mais le P. André oublie que Malebranche est alors entre sa seizième et sa vingtième année ; il est donc un peu trop tôt pour le faire parler comme l'auteur de *La Recherche de la vérité* : « Accoutumé de bonne heure à réfléchir, voici ce qu'il trouvait bizarre dans la méthode des écoles. Dans la philosophie, qui est tout entière du ressort de la raison, on voulait qu'il se payât de l'autorité d'Aristote, et dans la théologie, qui doit être uniquement appuyée sur l'autorité divine, qu'il se payât de raisons ou plutôt de raisonnements qui, pour l'ordinaire, ne sont rien moins que raisonnables. Le voilà donc encore une fois dégoûté de l'école ¹. » Ces sont des propos que Malebranche tiendra, lorsqu'il connaîtra la vraie philosophie, par exemple dans le deuxième livre de *La Recherche*, au chapitre v de la deuxième partie, dont P. André s'est sans doute souvenu en écrivant les lignes précédentes ². Lorsqu'il suit ses cours de philosophie et de théologie, Malebranche est tout simplement un bon élève, qui travaille consciencieusement, — « son professeur en était fort content ³ », — mais sans enthousiasme. La philosophie et la théologie se présentent à lui sous forme de matières à examen ; il est tout à fait normal qu'elles l'aient profondément ennuyé. Il n'a même pas soupçonné qu'un aliment spirituel se cachait sous ces programmes scolaires.

Le collège de La Marche, où Malebranche entra à seize ans, se trouvait place Maubert. C'était un des neuf *grands collèges* de Paris, c'est-à-dire, où toutes les classes étaient constituées ⁴. Malebranche y eut pour professeur M. Rouillard, « fameux péripatéticien de ce temps », au dire du conseiller Chauvin, et qui fut plus tard recteur de l'Université de Paris ⁵. Le cours de philosophie durait deux années. Le professeur lisait et commentait des textes d'Aristote ; l'élève écoutait en prenant des notes et à la fin de ses études, au moment où il affrontait le baccalauréat, il devait présenter son cours de philosophie tout entier rédigé de sa main ⁶ ; il est vrai qu'on pouvait être dispensé de cette obligation avec un certificat médical d'un docteur de la Faculté de Paris ⁷. Les deux années de philosophie se terminaient par le baccalau-

1. André, *Vie*, etc., p. 7. « Réflexions de l'auteur attribuées à son héros », dit Lelong, *Mst de Troyes*, p. 4.

2. Par exemple : « Je ne sais par quel renversement d'esprit, certaines gens s'effarouchent, si l'on parle en philosophie autrement qu'Aristote, et ne se mettent point en peine, si l'on parle en théologie autrement que l'Evangile, les Pères et les Conciles. » *Recherche*, II, 2, ch. v, p. 212.

3. André, *Vie*, etc., p. 6.

4. Maxime Targe, *Professeurs et Régents de collège dans l'ancienne Université de Paris, (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Paris, Hachette, 1902, p. 36.

5. Cousin, *Fragments*, IV, p. 480.

6. M. Targe, *ouvr. cit.*, p. 68.

7. *Ibidem*, p. 69. Il est infiniment vraisemblable que Malebranche bénéficia de cette faveur ; sinon, à qui l'aurait-on octroyée ! Il présente donc la formule suivante : « Amplissime Domine Rector, Procuratores Ornatissimi, Meritissimi Quatuor-Viri (ce sont les quatre examinateurs), Proceres Academici. Ego... auditor Domini... in collegio... philosophiæ professoris celeberrimi, permultis laborans infirmitatibus, ut testimonio saluberrimæ Facultatis Doctoris constat, præsertim vero vel stomacho, vel pectore, vel capite, vel oculis : Vos rogo et obtestor ut me ab onere scribendi codices immunem faciatis Quam gratiam si velitis mihi concedere, nulla unquam poterit delere oblivio. » (Cité par Targe, p. 69, note 1.)

réat et la licence, examens que l'on pouvait passer à quelques jours d'intervalle et qui donnaient droit au bonnet de maître ès arts. Malebranche, dit Chauvin, « fut fait maître ès arts à la fin de son cours : le temps nous a fait connaître que ce fut la seule chose qu'il remporta de cette époque ¹ ». Malebranche subit cette épreuve en 1656 et très probablement il suivit un usage qui dura jusqu'au commencement du xviii^e siècle : le baccalauréat et la licence consistaient l'un et l'autre en une série d'interrogations ; or depuis 1620 environ, les bacheliers qui le désiraient pouvaient se dispenser de l'examen de licence à la condition de soutenir à la fin de l'année une thèse publique sur toutes les parties de la philosophie ; la cérémonie se passait dans le collège du candidat, en présence des examinateurs de l'Université et du Recteur ; à l'issue de la séance, le chancelier remettait à l'élu le bonnet de maître ès arts ². C'est pourquoi nous lisons dans la *Vie* du P. André : « Ayant fait à l'ordinaire son chef-d'œuvre, dans une thèse publique, il ne laissa point comme les autres d'être passé maître ès arts ³. »

Une fois maître ès arts, Malebranche alla faire sa théologie en Sorbonne. C'était en octobre 1656 ⁴. La vieille querelle des Facultés était plus passionnée que jamais. Les Facultés supérieures, théologie, médecine et décret, estimaient que la Faculté des arts occupait trop de place au Conseil de l'Université ; alors que les trois Facultés supérieures étaient représentées chacune par leur doyen, la Faculté des arts y envoyait siéger les procureurs de ses quatre Nations. Les doyens demandaient donc que l'on réduisît à un seul les quatre suffrages des procureurs dans les délibérations du Conseil. Depuis 1652, la dispute était particulièrement vive ; doyens et procureurs étaient allés en 1653 devant le Parlement de Paris, qui sagement ne s'était pas prononcé, et la vie universitaire restait troublée. Comme le recteur était toujours choisi dans la Faculté des arts, les théologiens, médecins et légistes manifestaient leur mécontentement en se tournant contre lui, par exemple en s'abstenant de paraître aux cérémonies qu'il ordonnait. En 1656, l'année même où le jeune Malebranche entra à la Sorbonne, les Facultés supérieures avaient refusé d'assister à une procession ordonnée par le recteur à l'occasion d'une maladie du roi ; elles s'étaient réunies entre elles et avaient fait leur procession particulière, sans le recteur, bien entendu. C'est aussi en 1657 que parut un volumineux dossier qui agita fort les esprits, *Défense des droits de l'Université de Paris, de son recteur, de ses quatre Nations et de leur quatre procureurs, contre les nouvelles entreprises faites sous les noms des doyens et docteurs des trois Facultés de théologie, de droit canon et de médecine* ⁵. Enfin en décembre 1657, un événe-

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 480.

2. Targe, *ouvr. cit.*, p. 76.

3. André, *Vie*, etc., p. 6.

4. On prenait les degrés de maître ès arts en août et septembre. (Targe, *ouvr. cit.*, p. 60.) Or Malebranche a subi ces épreuves en 1656, et il est probable qu'il est entré à la Faculté de théologie aussitôt après. (André, *Vie*, etc., p. 6.)

5. Nous résumons : Charles Jourdain, *Histoire de l'Université de Paris au XVII^e et au XVIII^e siècle* ; Paris, Hachette, 1888, 2 vol. in-8°, t. I, p. 357 à 361.

ment encore plus grave se produisit ; à la liste de leurs revendications, les Facultés supérieures venaient d'ajouter le droit de participer à l'élection du Recteur, qui était réservé à la seule Faculté des arts ; aussi le régent du collège de Lisieux, Nicolas Pières, ayant été élu recteur en décembre 1657, les théologiens, les médecins et les juristes refusèrent de le saluer et de saluer les procureurs des quatre Nations dans les réunions académiques ; à l'ancienne formule *Amplissime rector, ornatissimi procuratores*, ils substituèrent, en s'adressant à l'assemblée, des paroles trop simples pour n'être pas injurieuses : *virī academici* ; puis ils cessèrent d'assister aux séances et ils tinrent des réunions séparées. L'année 1658 s'annonçait mal ; aussi lorsque au mois de juillet Louis XIV tomba malade à Calais et que le recteur fit célébrer une messe pour sa guérison, le scandale éclata ; la messe du recteur devait être dite dans l'église des Mathurins ; mais pendant qu'on affichait ce mandement sur les murs du quartier latin, le doyen de la Faculté de théologie, Louis Messier, agissant au nom des trois Facultés supérieures, envoya des lettres de convocation pour une messe qui serait chantée, la veille et aux mêmes intentions, dans l'église de la Sorbonne. La maladie du prince n'ayant pas eu de suite, les services furent remplacés par des chants d'actions de grâces ; deux processions eurent lieu, celle du recteur et celle des doyens ; cette dernière fut une grande manifestation qui frappa vivement les esprits, si vivement que le Parlement dut intervenir ¹.

La vie agitée de l'Université ne devait guère inspirer au jeune Malebranche le goût d'y entrer, et ce n'était certes pas ce qu'on y enseignait qui pouvait le retenir. Il suivit pendant trois ans les cours qui conduisaient au baccalauréat ². Nous ne savons pas s'il prit ce grade ; c'est peu probable. Les statuts de 1598 recommandaient aux professeurs de choisir leurs sujets de leçon dans l'Ancien et le Nouveau Testament, en commentant les livres saints avec des textes des Pères et du Maître des sentences ³ ; mais il ne leur était pas interdit de faire appel à d'autres autorités. Au moment où Malebranche commence ses études, la polémique janséniste entre dans une période d'extrême violence et la Faculté de théologie joue un rôle prépondérant. C'est en janvier 1656 qu'elle a condamné et exclu le docteur Arnauld ; les *Petites Lettres* de Louis de Montalte se succèdent sans arrêt ⁴ ; c'était une belle époque pour les amateurs de chicane et les étudiants ne devaient pas être les derniers à commenter l'attitude de leurs maîtres. A côté de la question doctrinale, les luttes personnelles appor-

1. *Histoire de l'Université de Paris*..., p. 385 à 387.

2. Les cours de préparation au baccalauréat de théologie duraient trois ans ; Jourdain, *ouvr. cit.*, I, p. 46, note 1. — Malebranche étudia pendant trois ans la théologie scolastique en Sorbonne ; note du P. Lelong en marge des *Remarques* de M. Chauvin. (Cousin, *Fragments*, IV, p. 480.)

3. Jourdain, *ouvr. cit.*, I, p. 46.

4. La 1^{re} est du 23 janvier 1656 ; les suivantes des 29 janvier, 9 février, 25 février, 20 mars, 10 avril, 25 avril, 28 mai, 3 juillet, 2 août, 18 août, 9 septembre, 30 septembre, 23 octobre, 5 novembre, 25 novembre, 4 décembre, 23 janvier et 24 mars 1657. — Malebranche a cité les *Provinciales* dans sa *Deuxième lettre contre la Défense de M. Arnauld*..., p. 188, pour reprocher à Arnauld de flatter les Thomistes, alors que jadis il les faisait railler par son ami « le fameux M. Pascal ».

taient à cette affaire un supplément d'intérêt. La Faculté avait déclaré qu'aucun docteur ne serait admis aux assemblées, qu'aucun bachelier ne figurerait dans les actes publics, qu'aucun candidat ne subirait sa *tentative* ¹, avant d'avoir souscrit à la censure prononcée contre la nouvelle hérésie. Le 15 février 1656, tous les docteurs, tous les licenciés et bacheliers qui n'avaient pas adhéré au jugement de la Faculté, furent mis en demeure de se décider, sous peine d'être exclus et privés de leurs droits ; on expulsa même de leurs logements des docteurs réfractaires. Aussi lorsque Malebranche fut admis à la Faculté, en octobre 1656, la maison était encore en pleine effervescence ; il ne nous a malheureusement pas laissé ses impressions ; mais les disputes sur la grâce qu'il entendit ressasser pendant ces trois années eurent sans doute pour principal résultat de développer en lui l'amour de la paix.

Son premier soin fut d'abord d'assurer sa paix personnelle. Il était tout naturel que le jeune Nicolas Malebranche fût d'Église, mais cela ne signifiait pas qu'il devait se retirer du monde. Lorsqu'on est fils d'un secrétaire du roi, lorsqu'on a un oncle chanoine de Notre-Dame ², on n'est pas embarrassé pour trouver un bon bénéfice et faire une honorable carrière ecclésiastique. L'abbé Malebranche ne voulut pas qu'il en soit ainsi ; une autre ambition le tourmentait. Il dira un jour que la retraite est la vocation générale des chrétiens et qu'il ne faut point de vocation particulière pour quitter le monde ³ ; or il n'a jamais entendu l'appel du siècle ; sa piété lui disait que la prière et la méditation sont les plus belles occupations d'une créature raisonnable ; son expérience de la Sorbonne l'écartait des disputeurs et de leurs doctorats ; sa santé l'invitait à préférer une vie retirée ; enfin l'année 1658 brisa le dernier lien qui pouvait l'attacher au monde : le 18 avril, il perdait sa mère ; le 5 mai, il perdait son père ; il ne les avait jamais quittés et il se trouvait seul.... « On voulut lui donner un canonicat de Notre-Dame. Le dessein qu'il avait déjà formé de se retirer du grand monde le lui fit refuser ⁴. »

En ce temps-là, la vie est agréable et facile à Paris. « Paris, en 1660, devenait décidément « le séjour superbe et pompeux », « l'île enchantée » dont les étrangers et les poètes célèbrent « la merveille ». Tout alors, dans les meubles, dans les vêtements, dans les habitudes, marque, plus encore qu'un désir de confortable, une passion de prodigalité somptueuse. La noblesse, sans avoir les mêmes ressources que les bourgeois enrichis, fait les mêmes folies. Il le faut bien du reste, dans cette parade perpétuelle à laquelle le roi l'enchaîne ; la « magnificence » devient pour elle comme un devoir nouveau, le seul qu'elle ait à remplir dans la paix ⁵. » 1660, époque des scandales dont

1. Thèse du baccalauréat de théologie.

2. M. de Lauzon, un frère de sa mère.

3. *Méditations*, XX, § 18, p. 191. Voir *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, p. 401.

4. Chauvin, *Cousin, Fragments*, IV, p. 480. Cette offre lui fut faite par M. de Lauzon, son oncle maternel. Note de Lelong. *Vie du P. André*, p. 7, note 4.

5. A. Rebbliau, *Bossuet*, Paris, Hachette, 1900, p. 35-36.

Tallemant des Réaux s'amusera, mais aussi âge privilégié dans l'histoire des lettres; Molière a fini de courir la province et voici qu'il vient de s'installer à Paris avec ses comédiens; Boileau écrit ses premières *Satires*; La Fontaine flâne au milieu des bêtes et des gens, les fables tournent dans ses rêves et déjà ses contes égaient les libertins; Bossuet arrive à Paris; l'âme de Racine s'éveille et M. Chapelain loue ses vers. Toute une génération se lève à qui la gloire sourit; la voici qui envahit la scène, le monde, la chaire, la cour... Pendant que ceux de son âge la conquièrent, Malebranche cherche dans la grande ville quel asile abritera sa vie à l'ombre de la croix.

III. — *L'Oratoire : de 1660 à 1664.*

Malebranche trouva en son oncle maternel, M. de Lauzon, un guide au jugement très sûr. C'est M. de Lauzon qui avait d'abord pensé à un bon canonicat, ce qui était bien naturel de la part d'un chanoine de Notre-Dame; mais il s'aperçut vite qu'il n'était pas dans la bonne route; il comprit la vocation du jeune homme et il en fit un oratorien ¹. Quelques lignes du P. Lelong laissent

1. *Note bibliographique pour l'étude de l'Oratoire, entre 1660 et 1664.*

1^o Pour tout ce qui concerne les Pères de l'Oratoire en général :

MM. 607. Catalogue par ordre alphabétique des prêtres de 1611 à 1710; on y trouvera les noms, prénoms, dates de naissance, ordination et décès (registres analogues aux cotes MM. 608. MM. 609).

M. 218. Grandes feuilles imprimées à l'occasion de chaque Assemblée générale et contenant la liste des Pères par maison (1641 à 1788). L'en-tête de chaque feuille est : « Ordre est établi par le R. P. Général de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus-Christ N.-S. et son Conseil pour les Députations qui se doivent faire par les prêtres de ladite Congrégation, résidant actuellement dans nos maisons, ou employés ailleurs par ordre exprès, afin de nommer ceux qui doivent assister à notre Assemblée générale.... »

Gloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, 3 vol. in-12. Tomes I, II et III de la *Bibliothèque Oratorienne*, publiés par le P. Ingold, Paris, Pous-sielgue, 1882-1883. Il y a une table au tome III.

Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, 4 vol. in-8^o. Tomes II, III, V et VII de la *Collection Documents pour servir à l'histoire religieuse du XVII^e siècle*, publiés par Ingold et Bonnardet, Paris, Picard, 1902-1905.

Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, 1 vol. in-8^o, Paris, 1880-1882.

2^o Pour l'histoire de l'Oratoire pendant les années 1660 à 1664.

Ordres et délibérations du Conseil. (Registres où l'on trouve semaine par semaine les lettres des Généraux, circulaires, nominations, etc.... Sorte de Journal officiel de la congrégation.

MM. 577 : du 12 janvier 1652 au 9 avril 1660.

MM. 578 : du 9 avril 1660 au 19 avril 1661.

M. 228 b : du 19 avril 1661 au 7 novembre 1664.

MM. 580 : du 14 novembre 1664 au 31 octobre 1669.

Le registre MM. 579 contient les procès-verbaux des 10^e et 11^e Assemblées générales, tenues, l'une en 1661 du 14 septembre au 1^{er} octobre, l'autre en 1663 du 15 au 20 avril.

3^o Pour l'*Institution* pendant les mêmes années :

MM. 610. « Noms, surnoms, âges, entrée, études, ordination, incorporation et demeure de ceux qui sont entrés en l'Institution de la Congrégation des Prêtres de l'Oratoire »

deviner ce que furent les conversations de l'oncle et du neveu, les objections et les arguments qui furent mis en avant, et surtout l'extrême prudence de Malebranche : « Ce fut par le conseil d'un chanoine de Notre-Dame de ses parents qu'il préféra la congrégation de l'Oratoire à toute autre, parce qu'étant d'une faible complexion, il ne pouvait guère s'engager dans un état plus austère, et que la liberté que l'on a de sortir de cette congrégation eut pour lui un nouvel attrait, en cas que sa santé ne lui permit pas d'y finir ses jours. En général, il avait dessein de quitter le monde, où il n'a jamais été beaucoup répandu, même avant sa retraite, et il jugea que la congrégation de l'Oratoire convenait à ses dispositions ¹. »

Toutefois, avant de rien décider, Malebranche voulut se renseigner sur place et connaître la vie de la communauté d'une manière moins abstraite qu'à travers des règlements écrits. « Il alla voir à l'Institution le P. de Berziau qui était son parent, et qui avait quitté depuis peu un bénéfice de quatre mille livres de rente pour se retirer dans l'Oratoire ; c'était la Trésorerie de Beauvais. Il fut fort content d'apprendre à quoi se réduisait ce nouvel engagement qu'il voulait prendre et l'on le fut aussi de lui, surtout de la bonne volonté qu'il faisait paraître ². » Le 18 janvier 1660, il entra au noviciat, et le 27 du même mois il prenait l'habit ³.

Entre 1660 et 1664, date de sa rencontre avec Descartes, il convient de distinguer plusieurs périodes :

1° Il entre d'abord à l'Institution, maison de noviciat, où l'on restait en général une année ;

toire de Jésus-Christ N.-S. à Paris depuis le mois d'août 1641. » — C'est le registre des entrées de l'Institution de Paris jusqu'en 1695.

M. 230. N° 38. « Liasse de onze feuilles de papiers contenant les examens des confrères de l'Institution de Paris depuis le 13 février 1644 jusqu'au 2 septembre 1662. »

M. 226. N° 3. Observances que Notre R. P. Général a ordonnées pour cette maison d'Institution. — Signées : Ch. de Condren.

M. 226. N° 4. Extrait des anciennes délibérations et des Règlements de la Maison de l'Institution de Paris (du 17 novembre 1659 au 4 juillet 1669).

M. 215. N° 5. Petit cahier manuscrit de 45 feuilles et non daté : « Exposé de l'état de la Congrégation de l'Oratoire de J.-C. »

4° Sur l'enseignement et les études, retenons seulement :

Bérulle, *Œuvres complètes*, publiées par Migne, 1 vol. gr. in-8°, 1860. (Les Lettres notamment.)

Paul Lallemand, *Histoire de l'éducation dans l'ancien Oratoire de France*, 1 vol. in-8°, Paris, Thorin, 1889.

Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, III. La Conquête mystique — L'Ecole française, 1 vol. in-8°, Paris, Bloud et Gay, 1921.

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 512-513. Voir aussi les *Remarques*... du conseiller Chauvin : « Un de ses parents, nommé M. de Lauzon, lui conseilla d'entrer dans la communauté des prêtres de l'Oratoire », *ibidem*, p. 480.

2. *Ibidem*, p. 513.

3. MM. 610. *Registre des entrées de l'Institution de Paris*, A l'année 1660, feuille 44, n° 479, on lit : « le (Confrère) Nicolas Malebranche, fils de Nicolas Malebranche, conseiller et secrétaire du roi, et de Catherine de Lauzon, natif de Paris, âgé de vingt et un ans, entra le dix-huitième de janvier, et fut vêtu le vingt-septième. Il a fait sa philosophie et n'est pas tonsuré ».

Voir aussi : M. 230, liasse n° 38. *Examen des confrères de l'Institution de Paris*, à l'examen du 1^{er} mars 1660 et celui du 26 janvier 1661. (Cette dernière référence dit qu'il fut vêtu le 26 janvier 1660, ce qui est sans doute une erreur de copiste.)

2° En 1661, il passa quelques mois à la maison de Saumur, Notre-Dame-des-Ardilliers ;

3° A la fin d'octobre 1661, il revient à Paris et s'installe à la maison de la rue Saint-Honoré, où il se prépare à la prêtrise ; il avait été tonsuré et il avait reçu les quatre ordres mineurs peu après son entrée à l'Institution, le 28 mars 1660 ¹ ; il fut sous-diacre en mars 1662 ² ; diacre en septembre 1663 ³, et enfin il fut ordonné le 20 septembre 1664 ⁴.

L'Institution se trouvait faubourg Saint-Jacques ; elle existait seulement depuis deux ans ⁵ et elle avait été fondée pour une fin très précise : l'initiation du futur prêtre à la vie spirituelle. Aussi les études profanes étaient-elles complètement laissées de côté. « Tout entier au soin de leur formation morale, écrit le P. Lallemand, les novices ne s'occupaient ni de belles-lettres, ni de philosophie, ni même de théologie ⁶. » Lorsque Richard Simon fit son noviciat, il reçut pourtant l'autorisation d'étudier l'arabe et de lire des livres de critique ; c'était si contraire aux habitudes que des protestations vigoureuses s'élevèrent, « quelques dévots zélés n'y trouvant pas bon qu'on fit d'une maison de prières une maison d'études ⁷ ».

Les confrères se lèvent à quatre heures et ils commencent leur première oraison à quatre heures et demie. « L'oraison mentale qu'ils font deux fois chaque jour, les conférences de piété qu'on leur fait plusieurs fois la semaine, la proposition et les lectures de l'Écriture sainte, la lecture des livres de piété, les prières fréquentes, les conversations exemplaires, les avertissements charitables, la proposition des règles de la discipline ecclésiastique et du catéchisme du Concile de Trente, et plusieurs autres saints exercices sont les moyens dont on se sert pour les disposer à devenir de véritables sujets de la congrégation ⁸ ». Une part importante est réservée aux offices, à l'enseignement du

1. André, *Vie de Malebranche*, p. 9, note 2, du P. Ingold.

2. Et non en mars 1663, comme l'indique le P. Ingold dans la *Vie du P. André*, p. 9, note 2. Voir M. 228 b. *Ordres et délibérations du conseil*, du 19 avril 1661 au 7 novembre 1664 ; on lit à la date du 29 mars 1662 : « Il est permis à nos confrères Nicolas Malebranche, Claude Ameline et Jean Champflour de prendre l'ordre de sous-diacre, en étant jugés capables par le Père Supérieur à Paris. »

3. M. 228 b. *Ibidem* ; à la date du 9 septembre 1663, on lit : « Les confrères Malebranche, Regnaud... se disposeront à recevoir l'ordre de diaconat aux prochains quatre-temps. »

4. Date donnée par Blampignon, *Étude sur Malebranche*, p. 6.

5. L'Oratoire avait trois maisons à Paris (Voir : Bremond, *L'École française*, p. 156, note 1) :

1° La maison de la rue Saint-Honoré, où Bérulle s'était installé en 1666. C'est là que résidait le général ;

2° Saint-Magloire, rue Saint-Jacques, fondé en 1624, où les Oratoriens dirigeaient un séminaire diocésain ;

3° L'Institution, qui fut construite en 1658 grâce aux libéralités de Nicolas Pinette, trésorier de Gaston d'Orléans. Elle se trouvait faubourg Saint-Jacques (aujourd'hui, rue Denfert-Rochereau, Hospice des Enfants assistés) ; c'était à la fois une maison de campagne et un noviciat.

6. Lallemand, *Histoire de l'Éducation*, etc., p. 209.

7. Batterel, *Mémoires*, IV, p. 235.

8. M. 215. N° 5. *Exposé de l'état de la congrégation de l'Oratoire de J.-C.* Petit cahier manuscrit de 44 feuilles, sans date. Ch. VII : comment on forme les sujets à l'Oratoire.

chant et des cérémonies. A aucun moment de la journée, le confrère n'échappe à la vie spirituelle et pendant son repas on lui lit des pages de saint Bernard ou des maîtres qui sont encore les vrais Supérieurs de l'Oratoire, M. de Bérulle et M. de Condren ¹.

A l'Institution, Malebranche retrouva son parent, le P. André de Berziau, homme discret qui semble avoir été particulièrement apprécié comme directeur de conscience ²; il fit aussi la connaissance d'un jeune Père, Pasquier Quesnel, qui était chargé d'enseigner les cérémonies et d'administrer la bibliothèque ³; et surtout il suivit les instructions du Père Jean Bertad, personnage de légende dont le prestige émerveillait les jeunes novices. Entré à l'Oratoire en 1617, c'était un des rares survivants des premiers jours; membre influent de la congrégation, il exerçait alors les fonctions de *visiteur* et l'on racontait que malgré son grand âge il faisait tous ses voyages à pied ⁴, prétendant qu'on devait faire à l'*apostolique* la fonction des apôtres ⁵. C'était, dit Cloyseault, « un des plus solides théologiens de la congrégation ⁶ », mais sa piété était encore plus remarquable que sa science; « il se passait peu de jours qu'il ne demeurât huit à neuf heures, soit en prières vocales, soit en méditation, devant le Saint Sacrement ». Quand il en sortait, « il avait le visage tout enflammé d'amour » et ses paroles brûlaient l'âme de ses auditeurs: « Il est souvent arrivé que ses discours faisaient tant d'impression sur l'esprit des jeunes confrères, qu'ils en avaient des migraines et des maux de tête pendant plusieurs semaines et même pendant plusieurs mois ⁷ ». Sa conduite était le commentaire vivant de ses discours; il était ordinairement chargé de chaînes et de cilices; « il ne se passait point de jours qu'une demi-heure avant de dire la messe il n'allât sur la voûte de l'église, dans un lieu écarté, où il se donnait la discipline pendant tout le temps qu'on chantait Prime au chœur; puis il descendait à la sacristie pour se revêtir des habits sacerdotaux, et il allait à l'autel, couvert de plaies et de sang, comme Jésus-Christ était allé au Calvaire ⁸ ». Tel est le directeur que l'on avait donné aux confrères de l'Institution de Paris; il est vrai qu'en 1660 ses fonctions de *visiteur* l'obligeaient à s'absenter plusieurs mois de l'année ⁹; mais lorsqu'il était de retour, quel spectacle pour ces futurs prêtres que ce vieillard célébrant sa messe « avec une si

1. M. 227. *Actes concernant l'Institution de Paris*. Extrait de la 9^e Assemblée générale, session du 26 septembre 1658. « La lecture pourra être tirée des œuvres de M. le Cardinal de Bérulle, de la Vie du P. de Condren, de saint Bernard, de l'Imitation. »

2. Voir Cloyseault, *Recueil des vies...*, II, p. 360 — Voici la liste des Pères qui se trouvaient à l'Institution en 1661, d'après la feuille établie au moment de l'Assemblée de 1661. M. 218 : les PP. Gérard Etienne, supérieur; Jean Bertad. Nicolas du Merc, Jacques Talon, Jean-François Bas, André de Berziau, François Contal et Pasquier Quesnel.

3. Batterel, *Mémoires*, IV, p. 425-426.

4. Cloyseault, *Recueil des vies...*, II, p. 146-147 (Bertad ou Berthad.)

5. *Ibidem*, p. 148.

6. *Ibidem*, p. 144.

7. *Ibidem*, p. 143-144.

8. *Ibidem*, p. 144.

9. Par exemple : MM. 577. *Ordres et délibérations*, etc... On lit à la date du 6 février 1660 : « Le P. Bruscoli de notre maison de Paris (ira) en celle de l'Institution y prendre la direction de nos Confrères pendant l'absence du P. Bertad pour sa visite... »

grande ferveur et tendresse de cœur, que le plus souvent il ne pouvait arrêter le cours de ses larmes ¹ ».

Il ne semble pas que Malebranche ait produit une très vive impression sur ses supérieurs. Les confrères étaient « examinés » tous les trois mois et les notes de Malebranche ne sont pas parmi les meilleures. Peu après son entrée à l'Institution, l'examen du 1^{er} mars 1660 conclut qu'il « donne bonne espérance ² » ; un an plus tard, l'examen du 26 janvier 1661 s'exprime ainsi : « Esprit médiocre, boutif et pieux. Jugé propre ³. » On ne songe donc nullement à l'écarter de la congrégation et sa piété a été remarquée ; mais on le qualifie de « boutif », ce qui pouvait signifier « agissant par boutade ⁴ », et en somme cela ne conviendrait pas mal au futur polémiste dont Arnauld et quelques autres sentiront les coups ; quant à « esprit médiocre », cela ne doit pas nous étonner ; le jeune homme confia certainement à ses directeurs les sentiments qu'il éprouvait pour la philosophie et la théologie ; comment des philosophes et des théologiens pouvaient-ils les traduire ?

A la date du 19 avril 1661, on lit sur les registres de la congrégation : « Les confrères Nicolas Malebranche, Ameline et Drouin de l'Institution de Paris (iront) à notre maison de Notre-Dame-des-Ardilliers pour y étudier en théologie ⁵. »

L'année passée à l'Institution n'était pas considérée comme une épreuve suffisante pour être suivie d'une admission définitive. En quittant l'Institution, le confrère adressait au général une lettre où il demandait à être reçu dans la congrégation ; le Conseil examinait la demande et il donnait une acceptation provisoire ; c'est seulement trois ans et trois mois après cette première admission que le postulant était définitivement incorporé ⁶. En attendant, il était envoyé soit dans un collège comme régent, soit dans une maison d'études comme « écolier ». Malebranche avait bien passé trois années à la Faculté de théologie ; mais elles n'avaient reçu la sanction d'aucun examen, et c'est sans doute pour ce motif que ses supérieurs ne les prirent pas en considération ; les registres de l'Institution portent seulement qu'il a fait sa philosophie sans signaler ses études théologiques ⁷ ; de là, son départ pour Saumur au printemps de 1661.

A Saumur, les Oratoriens tenaient le collège de la ville et ils occupaient Notre-Dame-des-Ardilliers. Lieu sanctifié par les faveurs du ciel et les prières des pèlerins, la chapelle de Notre-Dame-des-Ardilliers semblait chargée d'une mission spirituelle, et sur cette terre aimée de la Vierge l'Oratoire avait élevé pour ses prêtres une école de perfection. « La maison de Notre-Dame-des-

1. Cloyseault, *Recueil*, II, p. 145.

2. M. 230, n° 38.

3. M. 230, n° 38.

4. Sens proposé par Ingold. André, *Vie de Malebranche*, p. 8, n. 2.

5. M. 228 b. *Ordres et délibérations*... 1^{re} page.

6. Lallemand, *Histoire de l'éducation*, etc., p. 210 et 211.

7. MM. 610, *Registre des entrées de l'Institution*, feuille 44 ; M. 230, n° 38. Examen du 1^{er} mars 1660 et examen du 26 janvier 1661.

Ardilliers, écrivait le P. Bourgoing, doit être estimée et conduite comme une seconde Institution de la Congrégation ¹ » ; elle « doit être comme un séminaire et préparation à tous les emplois et charges dans la congrégation, de la régence, de la préfecture, des missions, confessions, catéchismes, prédications, cures, psalmodies grégoriennes ou du chant d'Eglise, des cérémonies et fonctions curiales, des assistances et supériorités, afin qu'au sortir de l'étude, chacun y puisse être appliqué selon son aptitude et même inclination ² » ; c'est là aussi que l'on enverrait ceux qui ont besoin de « se recueillir » et de « se renouveler » ; c'est là enfin que l'on irait compléter son instruction théologique. Un ordre de 1655 dit que « la théologie de Paris doit être pour les confrères et celle de Saumur pour les prêtres ³ » ; dans la pensée du P. Bourgoing, alors général de l'ordre, Notre-Dame-des-Ardilliers aurait été un centre de hautes études théologiques ; mais en pratique les registres de la congrégation nous montrent que chaque année on envoyait à Saumur des confrères aussi bien que des prêtres ; le cas de Malebranche est tout à fait ordinaire.

Saumur était à cette époque une ville de philosophes et de théologiens, avec son Oratoire, son Académie protestante et un milieu cartésien fort zélé. L'Académie de Saumur était à la noblesse protestante ce que La Flèche était à la noblesse catholique ⁴ ; sa renommée dépassait les frontières et beaucoup d'étudiants étrangers venaient y faire leurs études. En 1661, les professeurs de philosophie étaient Jean Druet et Etienne Gaussen ⁵, son grand homme était Amyraut ⁶, qui avait publié depuis peu sa *Morale* ⁷ ; c'étaient des hommes aux dispositions libérales, et comme les Oratoriens de Notre-Dame-des-Ardilliers étaient animés du même esprit, les relations étaient courtoises entre les deux maisons. Les protestants allaient aux conférences du P. Thomassin, lorsqu'il enseignait la théologie positive ; les catholiques assistaient et argumentaient aux soutenances de thèses de l'Académie ⁸. A Saumur, toutes les idées avaient donc un public et les plus nouvelles ne risquaient guère de passer inaperçues ; d'ailleurs les cartésiens faisaient assez de bruit ; ils avaient à leur tête un homme influent, le médecin Louis de La Forge et leurs succès donnaient bien du souci aux professeurs de l'Académie qui persistaient à enseigner la physique d'Aristote, alors que leurs étudiants ne les écoutaient plus. A Notre-Dame-des-Ardilliers, les cartésiens voyaient avec joie que les Pères, eux aussi, abandonnaient Aristote ; sans doute, l'Oratoire n'était pas acquis à la philosophie nouvelle ; mais Platon et saint Augustin les rapprochaient d'elle ; déjà quelques-uns de leurs membres n'avaient pas caché leur

1. MM. 577. *Lettre du P. Bourgoing aux Pères de Notre-Dame-des-Ardilliers*, 10 novembre 1654, feuille 21.

2. *Ibidem*.

3. MM. 577, 16 septembre 1655. Feuille 27.

4. J. Prost, *La Philosophie à l'Académie protestante de Saumur, 1606-1685*, Paris, Paulin, 1907, 1 vol. in-8°, 180 p. ; p. 136.

5. *Ibidem*, p. 139.

6. Moyse Amyraut, *La Morale chrétienne*, Saumur, 6 vol. in-4°, 1652-1660.

7. *Ibidem*.

8. J. Prost, *ouvr. cit.*, p. 74. Voir tout le ch. III : *Le cartésianisme à Saumur*.

sympathie pour l'œuvre de Descartes, l'illustre Thomassin, par exemple, dont les leçons avaient eu tant d'éclat de 1648 à 1654 ; tout près de Saumur, à Angers, le P. André Martin publiait sous le nom d'Ambrosius Victor une *Philosophia christiana* où saint Augustin et Descartes semblaient fort bien s'accorder.

L'imagination nous proposerait volontiers d'attribuer à ce séjour une importance toute particulière dans la formation intellectuelle de Malebranche. Mais qui trouve-t-il à Notre-Dame-des-Ardilliers ¹ ? Un futur orateur, Mascaron ; des professeurs de théologie dont l'augustinisme ne peut pas être baptisé cartésianisme, comme le Père Fournenc, son supérieur, et le Père Louis Chancelier, qui sera plus tard son professeur à Paris. Il n'y rencontra pas le Père André Martin, comme le croyait Prost ², car le P. Martin ne vint à Saumur qu'en 1670 ³. Restent donc ses rapports possibles avec Louis de la Forge ; le médecin était un grand ami des Oratoriens ; il était alors plein d'enthousiasme ; Clerselier venait de lui confier l'édition de l'*Homme de René Descartes* ⁴, et il prépare déjà un supplément à la philosophie du maître, ce *Traité de l'Esprit de l'Homme*, qui paraîtra en 1665 ; propagandiste fervent, il était à la recherche des intelligences capables de recevoir ou de discuter la nouvelle philosophie ⁵ ; aussi allait-il souvent bavarder avec les Pères de Notre-Dame, et, comme dès cette époque il avait résolu le problème des rapports de l'âme et du corps selon les principes qui le feront passer pour le père de l'occasionalisme ⁶, la tentation est forte de mettre en présence l'éditeur du *Traité de l'Homme* et celui qui plus tard trouvera dans ce même traité la révélation de sa mission. Mais n'oublions pas que le séjour de Malebranche à Saumur fut assez court, puisqu'il revient à Paris en octobre de cette même année 1661 ; et surtout le jeune confrère n'était pas de ces intelligences capables de s'intéresser aux discours de M. de La Forge. Malebranche n'est pas entré à l'Oratoire pour s'occuper de philosophie ; l'expérience du collège et de la Sorbonne lui suffit ; nous l'imaginons mal en train d'écouter les dissertations du savant médecin ; si de tels tableaux n'étaient pure fantaisie, nous le verrions plutôt autour du Père

1. Voici la liste des Pères qui étaient à Saumur en 1661, d'après la feuille établie au moment de l'Assemblée de septembre, M. 218.

Ardilliers : PP. Jacques Fournenc, supérieur. Joseph Albert, Pierre Le Quens, Guy de Souvigny, Jean Turgis, Louis Parent, Louis Chancelier, Jacques Moireau, Durand Martin, Antoine du Castel, Jean-François Boyer, Jacques Mehabert, Jean-François Bonneau, Jean Velay, Jacques Guérin, Jules Mascaron, Julien Lorient, François Levesque, Pierre Upton, Vincent Lenay, Pierre Moret.

Collège de Saumur : PP. Jean-Baptiste Simon, supérieur. Nicolas Charpy, Charles de la Fontenelle, Claude Bouillerot, Claude Goujon.

2. J. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans l'école cartésienne*, Paris, Paulin, 1907, p. 189.

3. Voir Batterel, *Mémoires*, III, p. 521. — D'après la feuille établie au moment de l'Assemblée de septembre, il est à Niort en 1661. (M. 218.)

4. Il semble que de La Forge ait accepté de collaborer à cette édition vers 1660, d'après la Préface de Clerselier au *Traité de l'Homme*, reproduite dans : Descartes, *Œuvres*, XI, p. xvii-xviii.

5. Témoignage de Jacob Gousset ; *Causarum primæ et secundarum realis operatio*, Louvain, 1716 ; cité par Prost ; *La Philosophie à l'Académie protestante de Saumur*, p. 76.

6. Témoignage de J. Gousset, *ouvr. cit.*, d'après Prost, *Essai sur l'atomisme*, etc., p. 103.

Charles de Fontenelle, ce professeur qui s'humiliait publiquement de ses fautes et qui « portait des bracelets de fer, hérissés en dedans de pointes aiguës, afin de se souvenir continuellement d'être doux et patient ¹ », ou encore nous le verrions en compagnie de ce jeune Père François Levêque, qui était venu lui aussi à Saumur pour étudier la théologie et qui en même temps faisait un cours de philosophie au collège ; mais ce n'était pas la même méthode que M. Rouillard. « Il s'appliqua, dit son biographe, à rendre ses écoliers de véritables philosophes chrétiens. Pour cela il voulut qu'ils eussent tous un Nouveau Testament ; il leur apprit la manière de le lire avec des réflexions saintes. Il voulut encore qu'ils sussent la méthode de faire la méditation ou oraison mentale, et qu'ils la pratiquassent tous les jours, leur faisant connaître que le propre d'un philosophe chrétien est de méditer et de réfléchir sur les vérités et maximes de Jésus-Christ ². » A Saumur comme à l'Institution, Malebranche ne pense ni à Descartes ni à Aristote ; il est un « esprit médiocre », plus édifiant par sa piété que par son savoir.

Le nom du confrère Malebranchese trouve dans la liste des « écoliers de la théologie de Paris » dressée le 10 octobre 1661 ³. Malebranche venait d'entrer dans la maison qu'il habitera jusqu'à sa mort. Le général est alors le P. François Bourgoing, qui a succédé au P. de Condren en 1644. C'est un des premiers compagnons de Bérulle ; il était du petit groupe qui, le 10 novembre 1611, s'installait rue Saint-Jacques au Petit-Bourbon et fondait l'Oratoire de Jésus ⁴. Avec Bourgoing, c'est l'âme du cardinal qui survit dans sa maison ; il avait, dit Cloyseault, « pour son bienheureux Père et fondateur, un respect et une vénération qui allaient au delà de tout ce qu'on peut dire. En toute occasion, il avouait que tout ce qu'il avait de science et de connaissance pour la religion, il le tenait de ce grand homme. Il le comparait aux premiers Pères de l'Eglise pour les lumières que Dieu lui avait données sur Jésus-Christ son Fils, et il ne faisait aucune difficulté de dire que s'il était venu au temps de l'Eglise naissante, on l'en eût considéré comme l'une des plus brillantes lumières ⁵ ». Aussi s'attache-t-il à dissiper « l'oubli et le mépris ⁶ » qui déjà effacent le souvenir de son ami ; en 1644, il édite ses œuvres complètes ; puis il lui fait élever un mausolée dans la chapelle de la rue Saint-Honoré, « ayant voulu que toutes les maisons de l'Oratoire contribuassent à cette dépense et outre cela en ayant fourni de son propre bien une bonne partie ⁷ ». A l'Assemblée de 1658, il propose de réunir les pièces qui pourraient servir dans le procès de béatification que l'Eglise ne manquerait certainement pas d'ins-

1. Cloyseault, *Recueil*, II, p. 162.

2. *Ibidem*, III, p. 113.

3. M. 228 b. *Ordres et délibérations*, etc...

4. De Bérulle, Bence, Gastaud, Metezeau, Bourgoing et Caron. Voir Houssaye, *Le P. de Bérulle et l'Oratoire*, Paris, 1874, p. 19 à 29.

5. Cloyseault, *Recueil*, II, p. 20.

6. Voir Bremond, *L'Ecole française*, p. 7.

7. Cloyseault, *ouvr. cit.*, II, p. 21.

truire un jour ¹. A l'Assemblée de 1661, le P. Bourgoing, très malade, parut quelques instants seulement ; ce fut pour rendre un dernier hommage public au cardinal : « Ne pouvant, à cause de ses infirmités, faire les instructions ordinaires à l'Assemblée... à laquelle il ne fit que se montrer pour quelques moments, il lui présenta, disent les actes, un certain livre imprimé et recueilli des œuvres de N. T. H. Père, ayant pour titre : *L'esprit de l'éminentissime cardinal de Bérulle, Instituteur et premier Général de l'Oratoire de Jésus, tiré de ses élévations sur les grandeurs des états différents de J.-C. N.-S., et sur les paroles choisies qu'il a prononcées sur la terre, présenté par le R. P. François Bourgoing, troisième Général, comme son testament à la dixième Assemblée tenue à Paris, le 14 septembre 1661* ². »

On ne saurait supposer une influence personnelle et directe du P. Bourgoing sur Malebranche ; en 1660, le vieillard était déjà très affaibli, et lorsque Malebranche s'installa à la maison de la rue Saint-Honoré, il n'était plus général que de nom ; à l'Assemblée de septembre 1661, il avait délégué ses pouvoirs au P. Senault, premier consultant ³ ; bientôt il tomba en enfance et il mourut le 28 octobre 1662. Tous ces événements se déroulèrent dans le plus grand trouble, car en même temps que la spiritualité bérullienne, la dispute régnait à l'Oratoire. Le généralat du P. Bourgoing avait été très agité ; le cartésianisme et le jansénisme avaient provoqué des dissensions sur lesquelles nous reviendrons ⁴, et surtout la politique intérieure du général avait créé de véritables partis dans la congrégation. Bérulle et Condren s'étaient peu souciés de donner des statuts précis au nouvel ordre ; cette tâche ingrate échut au troisième général. « Aucun de nos supérieurs généraux, dit Batterel, ne s'est plus soigneusement occupé que lui à donner à la congrégation sa forme et sa discipline ⁵ » ; règles pour les missions, règles pour les collèges, programmes des cours, règlements intérieurs des maisons, le P. Bourgoing rédigea un véritable code oratorien et, ce qui était pire pour sa popularité, il se chargea de l'appliquer sans défaillance. C'est alors que se posa dans l'Oratoire le problème de l'autorité. Après l'ère mystique, l'ère politique... Où résiderait l'autorité ? Dans la volonté du général ou dans celle de l'Assemblée ? Autrement dit, quel devait être le rôle des assistants délégués par l'Assemblée auprès du général ? Bien entendu, le P. Bourgoing estimait que le général était seul maître de toutes les décisions et que les assistants avaient seulement voix consultative ; aussi « on lui reprochait d'aspirer à une espèce de despo-

1. MM. 577. A la date du 4 juin 1659 : « Le P. Valanson écrira à Mgr le Cardinal de Retz pour le prier de commettre M. de Hodency, son grand vicaire, pour faire les procès-verbaux nécessaires touchant la vie, mort et miracles de notre Très Honoré Père, Mgr le Cardinal de Bérulle, de peur que les preuves n'en périssent si on attendait plus longtemps et ce en exécutant l'article de notre dernière Assemblée du 25 septembre 1658 après-midi, session 14, qui ordonne que le R. P. Général travaillera incessamment à rechercher les preuves juridiques et la sainteté de sa vie, de sa mort et de ses miracles. »

2. Batterel, *Mémoires*, II, p. 308.

3. Voir la lettre de Bourgoing à l'Assemblée, datée du 16 septembre 1661 dans Cloyseault, *Recueil*,... II, p. 24-25, ou dans Batterel, *Mémoires*, II, p. 318.

4. Voir plus loin p. 28 sq.

5. Batterel, *Mémoires*, II, p. 300.

tisme, d'envoyer dans la province à cent lieues de lui et d'y retenir dans l'emploi tel des assistants que nos Assemblées lui avaient donnés pour tempérer son autorité, d'obtenir d'elles par voies de sollicitations le droit de se choisir ceux qui lui plairaient afin d'être maître des délibérations du Conseil¹ ». Ce mécontentement se traduisit par « quelque vacarme² » à l'Assemblée de 1650 où l'une des lumières de l'ordre, le P. Jean Morin, menait l'opposition ; la querelle ne cessa jamais et lorsque s'ouvrit l'Assemblée de septembre 1661 certains Pères parlaient ouvertement de déposer leur général. Il y eut alors deux partis : d'un côté les amis du P. Bourgoing, avec le P. Amelote, le disciple préféré de Condren, et le P. de Rocherolles ; de l'autre, les élus de l'Assemblée, les Pères Senault, Claude Séguenot et Gérard Etienne, assistants, les Pères Fournenc, de Juanet et du Brueil, visiteurs. L'année 1662 fut occupée par leurs luttes ; les premiers accusèrent les seconds de jansénisme, accusation dont les Pères Séguenot, de Juanet et du Brueil payèrent les frais ; des amis de Bourgoing le poussèrent à se plaindre au nonce « de ce qu'abusant de la faiblesse de son état, la congrégation avait livré sa propre conduite à de tels gens et le prier d'y mettre quelque ordre par son crédit à la cour. En conséquence de quoi le nonce obtint aisément trois lettres de cachet pour reléguer ces trois Pères aux extrémités du royaume, le premier à Boulogne, le second à Langres et le troisième à La Ciotat en Provence³ ».

Quelle fut l'attitude de Malebranche au milieu de ces intrigues ? Il est bien probable que les jeunes confrères ne laissaient point passer ces événements sans les commenter : ils avaient même un attrait tout particulier qui s'ajoutait à l'intérêt propre des questions débattues ; le P. Amelote était le supérieur de la rue Saint-Honoré le P. Gérard Etienne était supérieur de l'Institution de Paris, le P. Fournenc était supérieur de Notre-Dame-des-Ardilliers ; les principaux acteurs étaient donc des hommes que Malebranche et ses camarades connaissaient personnellement, et c'est pourquoi il était bon de rappeler que l'Oratoire des années 1660, 1661, 1662, n'avait pas échappé à ces petites misères dont aucune société humaine n'est exempte ; ce n'était pas uniquement un lieu de prières et d'études ; là aussi, un futur polémiste pouvait faire son noviciat.

Le successeur du P. Bourgoing fut le P. Senault, qui exerça les fonctions de général de 1662 à 1672. C'était un des grands sermonnaires du temps. « Il travailla douze ou quinze ans, de son propre aveu, à former son style et à polir son langage, sans néanmoins discontinuer l'étude de la théologie, de l'Écriture et des Saints Pères, où il se fit un fonds inépuisable de doctrine qui a fourni à quarante carêmes, qu'il a prêchés, la plupart à Paris, dans les plus grandes chaires, à la cour et dans l'église de l'Oratoire de Saint-Honoré, où les reines venaient ordinairement l'entendre⁴. » C'était aussi

1. Batterel, *Mémoires*, p. 309-310.

2. *Ibidem*, p. 319-320.

3. *Ibidem*, p. 319-320. Voir aussi la biographie du P. Amelote, *ibidem*, p. 576.

4. Cloyseault, *Recueil*, II, p. 173.

un auteur très en vogue ; en 1641, il avait publié un traité de *L'Usage des Passions*, qui fut, dit Cloyseault, « traduit en toutes sortes de langues¹ » et qui, en 1662, avait été déjà réimprimé plus de douze fois ; puis il avait donné *L'Homme criminel ou de la corruption de la nature par le péché selon les sentiments de saint Augustin*² et, comme suite à celui-ci, *L'Homme chrétien ou la réparation de la nature par la grâce*³. Tous ces livres s'étaient enlevés comme des romans.

Malheureusement nous ne savons rien des rapports de Malebranche et du P. Senault. Le nouveau général voulut connaître tous ses oratoriens ; il alla dans ses maisons et « il vit chacun dans sa chambre, jusqu'aux frères ». Il est donc certain qu'il eut des entretiens avec Malebranche. Dans ses conversations, « il ne parlait que des rares exemples de vertu qu'il avait vu pratiquer à notre T. H. Père et fondateur, ou des maximes saintes qu'il avait ouïes du T. R. P. de Condren, ou de toutes les actions héroïques de mortification et d'humilité de nos premiers Pères dont il avait été le témoin⁴ ». Le P. Senault avait rejoint Bérulle dès 1618 ; les nouvelles générations de l'Oratoire avaient devant elles un des premiers artisans de l'œuvre ; il parlait avec l'autorité de ceux dont la vie est un témoignage et sur ses lèvres les propos du cardinal de Bérulle ou de Condren étaient encore brûlants.

Le P. Senault avait entrepris une biographie de Bérulle⁵ ; le P. Amelote, que Malebranche trouva comme supérieur rue Saint-Honoré, avait écrit celle de Condren ; à ce moment, il n'avait encore publié ni son *Abrégé de Théologie*, dont il sera question plus tard dans les polémiques avec Arnauld⁶, ni sa *Traduction du Nouveau Testament*⁷ ; il venait de se mettre au premier plan des luttes théologiques avec sa *Défense des Constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII et des décrets de l'Assemblée générale du clergé de France contre la doctrine de Jansénius contenue aux cinq propositions condamnées*⁸ ; mais il était surtout l'auteur de cette *Vie du P. Charles de Condren*⁹ qui était lue dans toutes les maisons de l'Oratoire et dans tous les noviciats. Amelote, que Condren appelait son « fils aîné¹⁰ », avait compris que la vie de son maître

1. Cloyseault, *Recueil*, p. 178.

Ce livre fut édité en 1641, 1643, 1644, 1645, 1648, 1649, 1651, 1653, 1656, 1658, 1660, 1662, 1664, 1665, 1668, 1684, 1696 ; ajoutons une édition non datée, de 1664 probablement, et une traduction anglaise en 1649. Ingold, *Bibliographie oratorienne*, p. 118-119.

2. Edité à Paris en 1644, 1647, 1650, 1656, 1663, à Amsterdam en 1665 et à Leyde en 1668. Ingold, *ouvr. cit.*, p. 119.

3. Edité à Paris, en 1648, 1650, 1655, 1656, 1663 et à Amsterdam en 1665. Ingold, *ouvr. cit.*, p. 119.

Le P. Senault a publié aussi une *Paraphrase de Job* (1637), qui eut plus de dix éditions de son vivant ; 3 volumes de *Panegyriques des Saints* (1656-1658), et *Le Monarque chrétien ou les Devoirs du Souverain* (1661).

4. Cloyseault, *Recueil*... II, p. 183.

5. Batterel, *Mémoires*... II, p. 7.

6. Un vol. in-4°, 1675. Voir plus loin p. 32.

7. Trois vol. in-8°, 1666, 1670, suivis en 1684 d'une traduction des *Epîtres et Evangiles*, avec les oraisons propres qui se lisent à la messe, aux dimanches et aux fêtes de l'année.

8. Un vol. in-4°, 1660.

9. Un vol. in-4°, Paris, 1643 (en 2 parties : 297 et 404 p.).

10. Préface de la *Vie du P. Charles de Condren*, cité par Bremond, *L'Ecole française*, p. 284.

était une doctrine plutôt qu'une chaîne d'anecdotes ; il avait dit, dès le début de son livre, que pour parler du sage par excellence, il fallait prendre « plutôt le caractère des philosophes que celui des historiens ¹ » ; or ce « caractère des philosophes » convenait à ses fonctions de supérieur. Le supérieur d'une maison devait s'entretenir avec ses Oratoriens au moins une fois par mois « pour ouïr leurs besoins spirituels ou temporels ² » ; il devait essayer de les connaître, puisqu'il était chargé de distribuer à chacun sa tâche et de les diriger de telle sorte « qu'ils ne soient inutiles et qu'ils étudient proportionnellement à leur capacité ³ ». Il était tout particulièrement tenu à suivre les progrès des jeunes confrères ; ils doivent les « examiner » tous les trois mois, tenir le général au courant de « leur piété, leur régularité, l'avancement de leurs études, l'acquit de leur charge » et s'ils sont régents de la manière dont ils tiennent leur classe ⁴ ; c'est sur ces rapports des supérieurs que le P. général et son conseil décideront de l'admission définitive qui est prononcée trois ans et trois mois après la sortie de l'Institution. Malebranche fut ainsi confié au disciple préféré de Condren. Pour veiller à ses premières années passées à l'Oratoire, il eut un humaniste qui ne cachait pas « sa passion pour la mesure du style ⁵ », un philosophe trop chrétien pour citer les païens ⁶, un fervent de l'Écriture sainte qui avait « pris à tâche de montrer que tout se peut dire par la parole de Dieu ⁷ ».

IV. — *La formation oratorienne.*

Malebranche arrive à Paris comme « écolier en théologie ». L'enseignement théologique des Oratoriens est alors dominé par la hantise du jansénisme, de même que leur enseignement philosophique est dominé par la hantise du cartésianisme. Les théologiens de l'Oratoire se disent *augustiniens*, terme vague et d'autant plus compromettant ; les jansénistes, eux aussi, se disent *augustiniens* et le livre de leur maître s'appelle *Augustinus* ; un augustinien devient donc facilement un janséniste, pour peu qu'un moliniste s'en mêle. Or il est clair qu'en acceptant des collègues l'Oratoire ne s'était pas gagné les

1. Préface de la *Vie du P. Charles de Condren*, cité par Bremond, *ouvr. cit.*, p. 288. Il ajoute : « Le plus souvent, mes chapitres ne sont pas des narrations, ce sont des traités. »

2. D'après une pièce manuscrite non datée ; M. 226. N^o 2. Etat de la Maison de Paris. Office du Supérieur.

3. *Ibidem*.

4. MM. 577. *Ordres et délibérations*, etc..., 2 mai 1657. Lettre du P. Bourgoing à tous les Supérieurs.

5. Amelote, *Vie du P. de Condren*. Préface, cité par Bremond, *L'École française*, p. 285.

6. Bremond, *ouvr. cit.*, p. 286, note 2.

7. Amelote, *Vie du P. de Condren*. Préface, cité par Bremond, *ibidem*. Voici par exemple la définition de la Sorbonne : « Ce ne fut pas en Samarie qu'il (Condren) apprit à combattre contre Juda, ce fut dans cette tour de David, cette célèbre maison de Sorbonne, où se conservent toutes les armures des Vaillants et où se trouvent mille boucliers pour la garde du vrai Salomon. » (1^{re} partie, p. 100.)

sympathies des jésuites ; c'était donc l'existence même de la nouvelle congrégation qui pouvait être menacée, si une imprudence théologique ou philosophique la rendait suspecte à Rome ou au Roi. La responsabilité de faire vivre l'œuvre de Bérulle était un lourd fardeau ; d'un côté une tradition de liberté qui répugnait à toute tentative pour imposer une doctrine officielle à tous les membres de la congrégation ; de l'autre, la nécessité de tenir la congrégation à l'abri des généralisations malveillantes que l'imprudence de tel ou tel de ses membres semblerait autoriser. Le jansénisme et le cartésianisme se présentent à l'Oratoire sous un aspect politique autant que doctrinal, mais ici la politique va demander son inspiration à la mystique qu'elle doit sauver ; devant les difficultés de leur tâche, les supérieurs en ont appelé au sentiment profond de la mission oratorienne : leur ordre n'est ni une école de théologie ni une secte de philosophie ; il a pour fin de relever l'état de la prêtrise, et cette fin ne doit pas être à la merci d'un accident théologique ou philosophique. L'Oratoire doit donc se conformer à toutes les instructions des autorités religieuses et civiles, précisément parce qu'il est un oratoire et non une Sorbonne. N'est-ce pas le principe de cette politique que Condren lui-même avait posé lorsqu'il écrivait : « La congrégation veut que les siens honorent l'Eglise, non seulement dans son ensemble, mais encore dans toutes ses parties... Elle soumet sa doctrine et sa conduite intérieure et extérieure, non seulement au Saint-Père, mais à tous les évêques, et même aux docteurs, sachant bien qu'elle ne peut trop se soumettre à l'Eglise, après laquelle elle regarde les facultés de théologie comme les oracles de la religion chrétienne, desquelles elle veut apprendre la science du salut, et particulièrement celle de Paris, dont elle a beaucoup reçu et qu'elle veut pour cela toujours honorer¹. »

Ainsi s'explique la prudence du P. Bourgoing, que ses contemporains et les historiens ont si diversement appréciée². Le vieux compagnon de Bérulle ne veut pas compromettre la mission oratorienne dans une aventure philosophique ou théologique. « Obéissons, dira-t-il, aux trois puissances légitimes sous lesquelles nous vivons : du Souverain Pontife, des Evêques et du Roi, et auxquelles nous devons obéir : à la première, comme chrétiens et catholiques ; à la seconde, comme prêtres et prêtres de l'Oratoire ; à la troisième comme Français et sujets du roi, qui se rend protecteur et exécuter des canons, décrets et décisions de l'Eglise et du Saint-Siège apostolique³. » Nous n'avons

1. Condren, *Lettres*, cité par Brémond, *ouvr. cit.*, p. 178.

2. Batterel écrit dans ses *Mémoires*, II, p. 310-311 : « Les disputes du jansénisme furent pour lui une autre pierre d'achoppement... son attention extrême à écarter tant de lui que des siens tout soupçon d'en être entiché excita bien des préventions du dehors contre sa personne et altéra beaucoup la confiance du dedans. » — M. Gazier dit de son côté : « Les Oratoriens furent domptés... sous le généralat du Père Bourgoing, l'ancien ami personnel de Jansénius ; mais ils gardèrent quelque chose de leur indépendance, puisque Quesnel et Duguet purent entrer à l'Oratoire et y séjourner un certain nombre d'années. » (*Histoire générale du mouvement janséniste*, Paris, 1922, tome I, p. 321) ou encore : « les Oratoriens (furent) livrés aux Jésuites par leurs généraux, par le P. Bourgoing, l'ancien ami de Jansénius, et par le P. Senault » (*ibidem*, p. 154).

3. Bourgoing, Lettre du 29 juin 1657 ; cité par Lallemand, *Histoire de l'Education*, etc..., p. 144.

pas à raconter comment il essaya de négocier une alliance avec les Jésuites¹; contentons-nous de parcourir les registres de son généralat : ici, ce sont des ordres qui rappellent avec énergie qu'aucune thèse de théologie ne doit être publiée sans un examen attentif des supérieurs qui « en cas de quelque difficulté en avertiront le R. P. Général et son Conseil avant l'impression² » ; là, aux prises avec « diverses plaintes reçues de beaucoup d'endroits, même de plusieurs de Nos Seigneurs les Evêques³ », le pasteur recommande une fois encore « qu'on n'avance ni dans les écrits ni dans les thèses ni dans les réponses, ni directement ni indirectement aucunes propositions contraires à la Bulle d'Innocent X et qui favoriserait les propositions y condamnées, et sans les vouloir maintenir ou défendre, sans ombre d'explication ou autre prétexte que cela puisse être⁴ ». Aussi lorsqu'en 1657, l'Assemblée du Clergé de France présente son Formulaire, le P. Bourgoing s'empresse de le faire signer à ses prêtres ; l'Oratoire presque tout entier répondit à son invitation. « Il y eut, dit Batterel, quatre cents signatures sur quatre cent vingt-cinq, et les sept ou huit esprits opiniâtres et orgueilleux dont il n'avait pu vaincre la dureté furent exclus⁵. » Cette manifestation fut renouvelée autant de fois qu'il convenait ; c'est ainsi qu'en 1661 et en 1664, le confrère Malebranche signa le fameux formulaire avec tous les Oratoriens de la maison de Paris⁶.

Cet antijansénisme de l'Oratoire, ne nous y trompons pas, est un signe de son antimolinisme ; si les oratoriens réprouvent aussi bruyamment l'Augustin de Jansénius, c'est pour avoir le droit d'échapper à Molina. Leur théologie est très voisine du thomisme des Pères Dominicains et un de ceux que le P. Bourgoing fit exclure pour délit de jansénisme, lui applique dès 1651 la grossière interprétation que les premières *Provinciales* accommoderont au

1. Voir Lallemand, *ouvr. cit.*, p. 142 et tout ce qui concerne l'affaire du P. Courtot, notamment : Batterel *Mémoires*, II, p. 386 ; Courtot, *Remontrances chrétiennes aux R. P. de l'Oratoire de la Maison de Paris, sur leur prétendue réconciliation avec les PP. Jésuites, par un Ecclésiastique de leurs amis*, 8 p. in-4° (publié vers 1655 probablement).

2. MM. 577. *Ordres et délibérations, etc.*, 9 août 1652 (feuille 6).

3. *Ibidem*, 24 mars 1656 (feuille 35).

4. *Ibidem*, 24 février 1656 (feuille 35).

5. Batterel, *Mémoires*..., II, p. 317.

6. MM. 565 (feuilles 191 à 193). A la suite du Mandement des Vicaires généraux à l'archevêque de Paris... pour la signature des 2 Constitutions, etc..., se trouve la formule :

« Je me sou mets sincèrement à la Constitution du pape Innocent X du 31 mai 1653 selon son véritable sens qui a été déterminé par la Constitution de notre Saint Père le Pape Alexandre VII du 16 octobre 1656. Je reconnais que je suis obligé en conscience d'obéir à ces Constitutions et de condamner de cœur et de bouche la doctrine des cinq propositions de Cornelius Jansénius contenue dans son livre intitulé *Augustinus* que ces deux papes et les évêques ont condamnée, laquelle doctrine n'est point celle de saint Augustin que Jansénius a mal expliquée contre le vrai sens de [ce] saint Docteur. »

Suivent les signatures des Oratoriens, pères et confrères, de la maison de Paris : en tête, celle du P. Bourgoing, général, et du P. Amelote, supérieur ; celle de Malebranche se détache très distinctement. Le document se termine par la mention : « Fait à Paris le 24 novembre 1661. »

A la feuille 123 du même registre MM. 565, se trouve la copie d'une lettre de l'Archevêque de Paris aux prêtres de son diocèse, suivie d'une note où il est dit que « le 29 juin (1664), jour de saint Pierre et saint Paul, toute la communauté, pères et confrères, de la maison de l'Oratoire à Paris », assemblée par ordre du R. P. Senault, général, a pris connaissance du mandement de Mgr Hardouin et que « tous l'ont signé ». Le mandement répétait les prescriptions du formulaire.

goût des beaux esprits. « A quelle fin, écrit Jean Courtot aux Pères de la rue Saint-Honoré, plusieurs d'entre vos Pères, voire même des plus habiles, comme les R. P. Senault, Supérieur de votre Maison, Etienne, premier assistant, Fournenc, Supérieur des Vertus, Bertad, Supérieur de votre Institution... ont-ils pris la qualité et le nom de Thomistes, si ce n'est pour complaire à leur Général, lequel voyant que le nom de saint Augustin et de ses illustres défenseurs était mal reçu ces années passées à la cour... a cru que la congrégation... éviterait par ce moyen la disgrâce et la haine des Grands, et se concilierait la faveur des Prélats qui s'étaient déclarés pour le parti du Molinisme ¹. » Parmi les Pères que vise l'ancien oratorien, on a reconnu plusieurs directeurs spirituels de Malebranche. Il ne nous reste parfois rien de leur pensée théologique, mais ce que nous rapportent leurs biographes évoque assez clairement le sens de leur enseignement : lorsque plus tard l'auteur du *Traité de la Nature et de la Grâce* fera des amabilités à l'école thomiste ², c'est à ses anciens maîtres qu'il s'adresse, c'est le salut courtois et un peu ironique de l'élève émancipé...

Ce Père Bertad, par exemple, que Malebranche rencontra à l'Institution, n'est pas seulement un saint ; au témoignage de Cloyseault, « il était un des plus grands thomistes de son siècle, et peut-être, depuis le docteur angélique, ne s'est-il point rencontré encore de théologien qui ait mieux entendu et mieux possédé que lui les sentiments et la doctrine de saint Augustin ³ » ; « il soutint toujours la doctrine de saint Augustin, conforme aux sentiments de saint Thomas, avec tant de prudence, que jamais aucun parti ne put trouver à mordre sur lui.... Il était persuadé que toute cette division ne venait que de ce qu'on ne déférait pas assez à la doctrine de saint Thomas, qui de tous les théologiens scolastiques avait le mieux entendu et suivi les sentiments des premiers Pères de l'Eglise ⁴ ». Le Père Fournenc, que Malebranche eut comme supérieur à Notre-Dame-des-Ardilliers, est un grand défenseur de la grâce efficace ; alors qu'il était professeur de théologie scolastique à la maison de Paris, il avait fait soutenir une thèse où il enseignait : « Bono sensu dici sine gratia efficace non haberi proximam potestatem... unde absente hac Petrus non potuit Christum confiteri ⁵ ». S'il condamne le jansénisme en signant le formulaire, c'est tout simplement parce qu'il lui reproche d'avoir substitué Jansénius à saint Thomas dans l'interprétation de saint Augustin. Même attitude de la part du P. Senault ; il est tout aussi antijanséniste que son prédécesseur, le P. Bourgoing et il n'est pas plus moliniste que lui. Après avoir fait condamner solennellement le jansénisme par l'Assemblée de 1663, « dans l'Assemblée suivante, il fit ordonner que les professeurs en théologie, pour ne point tomber dans une autre extrémité, enseigneraient la doctrine de saint Augustin touchant les questions de la grâce... mais conformément à celle de saint Thomas,

1. Courtot, *Remontrances chrétiennes*, etc..., p. 2. (Voir *supra*, p. 30. note 1.).

2. Voir *La Philosophie de Malebranche*, II^e partie, ch. IV, § v, p. 188 à 193.

3. Cloyseault, *Recueil*, etc..., II, p. 149.

4. *Ibidem*, p. 153-154.

5. Batterel, *Mémoires*, II, p. 500-501.

du Concile de Trente et des Constitutions des Papes ¹ »; car, disait-il volontiers, « de tous les auteurs il n'y en a point qui fût jamais mieux entré dans sa doctrine et ses véritables sentiments que saint Thomas », et il ajoutait « que Jansénius et ses sectateurs ne seraient jamais tombés dans leurs égarements s'ils n'avaient pas quitté ce saint docteur pour suivre leur propre sens » ². Le P. Amelote, le supérieur de Malebranche à la rue Saint-Honoré, s'est défendu d'avoir jamais suivi une autre conduite; le P. Courtot, cet oratorien janséniste exclu par Bourgoing, l'a traité publiquement de moliniste ³; or dans sa *Défense des Constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII*, il commence par déclarer qu'il n'est ni disciple de Jansénius ni disciple de Molina; d'ailleurs le titre du livre est assez long pour être significatif : *La défense des Constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII et les décrets de l'Assemblée générale du Clergé de France contre la doctrine de Jansénius contenue aux cinq propositions condamnées, avec la défense de la doctrine de saint Augustin et de saint Thomas contre ce qui leur est attribué par le même Jansénius, divisée en trois parties : 1^o En la première, il est montré que les cinq propositions sont de Jansénius et qu'elles sont censurées dans le sens de cet auteur. On y fait voir aussi douze différences remarquables entre la doctrine de saint Thomas et de ses disciples et celles de l'évêque d'Ypres, avec un traité des souscriptions où l'on prouve que personne ne peut se défendre de souscrire les bulles des Papes et le décret des évêques de France* ⁴. Amelote est un thomiste, et c'est à ce titre que plus tard Arnauld et Malebranche se disputeront son patronage; Arnauld le citera en faveur de la grâce efficace pour faire honte à l'Oratorien ⁵; à son tour, lorsque le P. Malebranche interdira au docteur Arnauld de se cacher parmi les thomistes, c'est son ancien supérieur qu'il lui opposera comme le représentant indiscuté de cette école, et c'est dans son *Abrégé de Théologie* qu'il ira cueillir les condamnations dont les plus illustres disciples de saint Thomas ont frappé l'hérésie janséniste bien avant sa naissance ⁶.

Rue Saint-Honoré, Malebranche eut comme professeurs de théologie les Pères Chancelier et Fauconnier ⁷; du premier, nous ne savons rien, sinon

1. Cloyseault, *Recueil*, II, p. 186. Voir sur le thomisme du P. Senault, *L'Homme criminel ou de la corruption de la nature par le péché selon les sentiments de saint Augustin*, 4^e partie, p. 318, et p. 319 une critique du molinisme; ou encore p. 348 à 365.

2. *Ibidem*

3. Courtot, *Remontrances chrétiennes*, etc..., p. 2.

4. Batterel, *Mémoires*, II, p. 375. La suite du titre porte sur deux parties qui ne furent jamais publiées : « .. 2^o En la seconde, il est montré que la doctrine de saint Augustin est très différente de ce qui lui est imposé par Jansénius, tant pour l'état d'innocence que pour l'état de l'homme déchu. 3^o En la troisième il est montré que tous les plus savants docteurs de tous les siècles ont condamné les cinq propositions au sens de Jansénius. »

5. *Défense de M. Arnauld contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses idées*. Lettre-préface. *Œuvres complètes d'Arnauld*, xxxix, p. 375.

6. Voir la 4^e Lettre du P. Malebranche touchant celles de M. Arnauld, p. 177 à 202.

7. M. 228 b A la date du 10 octobre 1661, se trouve la liste des « Ecoliers de la théologie de Paris » et en tête la mention : « Professeurs : Père Chancelier, Père Fauconnier » (ou Fauconnier).

Le P. Chancelier restera professeur à Paris jusqu'au 27 septembre 1663, et le P. Fauconnier jusqu'au 5 octobre 1663.

qu'il était augustinien ¹ ; le second semble avoir joué dans la congrégation le rôle de conseiller théologique ; à plusieurs reprises, il fut chargé d'examiner des projets de cours, « afin d'en tirer une doctrine uniforme qui ne serait pas compromettante ² » ; cette marque de confiance prouve suffisamment son accord avec les supérieurs : ni jansénisme, ni molinisme. Bien entendu, il signa le formulaire, et cela ne l'empêcha pas d'être un ferme défenseur de la grâce efficace ; on trouva même après sa mort un *Traité de la Grâce* que le P. Quesnel essaya de publier ³ et qui remplit de joie le vieil Arnauld ⁴.

On ne peut dire que cet enseignement thomiste ait brillamment réussi auprès de Malebranche : quinze ans plus tard, il parlait du P. Amelote avec un profond respect tout en regrettant de ne pouvoir comprendre son attitude, et, au moment même où son ancien professeur, le P. Fauconnier, réfutait l'ouvrage du P. Le Porcq sur la grâce ⁵, Malebranche polémiste en faisait son livre de chevet ⁶. En somme, il accepta les négations de ses maîtres, mais à leur consigne « ni jansénisme, ni molinisme », il ajouta : « ni thomisme ». Ceci, il est vrai, fut la conclusion de méditations postérieures à ses études ; pourtant ces méditations l'auraient-elles conduit à cette conclusion si l'enseignement des thomistes l'avait pleinement satisfait ? Les années 1661 à 1664 lui laissèrent l'impression que les problèmes de la grâce n'étaient pas résolus ; sans doute, à ce moment, réservait-il à d'autres le soin d'y remédier, accueillant toutes ces disputes avec l'indifférence qu'éveillent les plus graves sujets dès qu'ils revêtent une forme scolaire ; mais après la rencontre avec Descartes, cette impression lui devint douloureuse, une telle incertitude ne pouvait supporter de telles clartés, et c'est alors que son âme éprise de vérité rêva d'édifier une doctrine de la nature et de la grâce, par delà le jansénisme, le molinisme et le thomisme.

De ses études théologiques, Malebranche emporta donc des sentiments antijansénistes qui le jetteront dans la mêlée à la première occasion, puis la conviction que le thomisme n'est pas une réponse, et enfin quelque chose

1. Supposition très vraisemblable du P. Ingold : André, *Vie de Malebranche*, p. 11, note 1.

2. Batterel, *Mémoires*, III, p. 422. Il fut ainsi consulté en 1677 et 1678. D'ailleurs il fut de ceux qui en 1678 reprochèrent au P. de Sainte-Marthe, alors général, de vouloir prescrire une doctrine trop détaillée aux professeurs de théologie ; voir Ingold, *Le prétendu jansénisme du P. Abel de Sainte-Marthe*, Paris, 1882, p. 10.

3. *Ibidem*, p. 423.

4. Arnauld à M. du Vaucel. « Nous avons entre les mains un *Traité de la Grâce* d'un très savant Père de l'Oratoire, nommé le P. Fauconnier, qui est mort il y a quatre ou cinq mois. Le P. Thomassin y est refuté d'une manière admirable. » Cette lettre est reproduite deux fois dans le tome III des *Œuvres* d'Arnauld, aux dates 24 novembre 1690 (p. 320) et 24 novembre 1692 (p. 560). C'est la première date qui est la bonne puisque le P. Fauconnier est mort au début de 1690.

5. Témoignage de Batterel, *Mémoires*, III, p. 423. — Le Porcq, *Sentiments de saint Augustin sur la Grâce opposés à ceux de Jansénius*, Paris, 1682, 1 vol. in-4°.

6. Malebranche, 2^e *Lettre contre la Défense...*, p. 504 ; 1^{re} *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, p. 51-52 ; 3^e *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, p. 170, 206, 218, etc... Voir *La Philosophie de Malebranche* ; II^e partie, ch. IV, § 1, p. 166-167.

qu'il faut bien appeler « antiscolastique », quoique d'authentiques scolastiques en portent la responsabilité.

Dans ses Instructions aux Supérieurs de ses maisons, Bérulle définit le sacerdoce « l'art divin d'instruire les âmes et les régir dans les voies intérieures ¹ ». « Cet art, dit-il, est une science non de mémoire, mais d'esprit ; non d'étude, mais d'oraison ; non de discours, mais de pratique ; non de contention, mais d'humilité ; non de spéculation, mais d'amour, et d'amour de Jésus-Christ, qui s'est livré et s'est abandonné, s'est oublié et s'est épuisé soi-même pour le salut des âmes. Cette science fait partie de la science des saints, comme parle l'Écriture, science spirituelle émanée du Père des esprits, du Père des lumières... *science qui a pour sa lumière, non la lumière de la nature, soit humaine, soit angélique, mais la lumière de vie* ². » « Cette science, ajoute-t-il, s'apprend, non tant des livres et des académies que dans le livre de vie au pied de la croix, adhérents à Jésus, adhérents à ses voies, adhérents à son amour. Cette science confond les philosophes et les théologiens mêmes, s'ils sont vain et arrogants, et surmonte toute autre science qui est plus matérielle que spirituelle, si on la compare à celle-ci, tant elle est haute en sa petitesse et lumineuse en sa simplicité. Cette science est proprement une science spirituelle, car elle est propre à l'esprit de Dieu et est des choses vraiment spirituelles et divines, et même rend spirituel son possesseur propre comme étant une émanation de cette grande lumière ³. »

A cette science, toutes les autres sont subordonnées, à commencer par la théologie sous ses différentes formes. « Il y a trois sortes de théologie, la positive, la scolastique et la mystique. » « La positive a pour objet l'interprétation des Saintes Écritures, qui se doit faire par le même esprit qui les a dictées, comme l'enseigne le prince des Apôtres : *Omnis prophetia Scripturæ propria interpretatione non fit, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines* ». Quant aux deux autres, « la scolastique éclaire les vérités de la Foi par méthode, y mêlant quelque raisonnement humain et la mystique applique ces vérités et s'en sert pour élever l'âme à Dieu ⁴. » Or voici, selon le P. Bourgoing, comment Bérulle en comprit l'enseignement : « Pour la première, il a pénétré dans le Conseil de Dieu en l'exposition des Écritures saintes, ayant été rempli d'une lumière de grâce et d'une onction spéciale du Saint-Esprit... Quant à la doctrine des scolastiques, il l'ennoblit et la dégage des épines de l'École, pour la relever à une plus pure théologie, et la montre clairement en la parole de Dieu. Il s'en sert avec un pouvoir et une industrie que les plus clairvoyants admirent, pour porter les cœurs à Jésus-Christ. Enfin il réduit tout à la théologie mystique, manifestant la variété infinie des voies de Dieu sur les âmes ⁴. »

En dédiant ce témoignage aux prêtres de l'Oratoire dans sa Préface aux

1. Bérulle, *Mémorial de quelques points servant à la direction des Supérieurs en la Congrégation de l'Oratoire de Jésus*, ch. x, col. 817.

2. *Ibidem*, ch. xi, col. 818. Pour l'expression *lumière de vie*, Bérulle renvoie à Jean, VIII, 12.

3. *Ibidem*, ch. xii, col. 818.

4. Préface aux *Œuvres* de Bérulle, p. 83-84. La citation est de Pierre. 2^e Épître, 1, 21.

Œuvres de Bérulle, le P. Bourgoing posait les principes de tout enseignement théologique et dans ses circulaires il resta fidèle à l'esprit de son ami ; ainsi, il écrivait aux Pères de Saumur : « Il faut que votre théologie soit non seulement scolastique, mais vraiment ecclésiastique, plus fondée en l'humilité de l'Evangile qu'en la propre suffisance, et plus reçue et connue par élévation et par onction divine que par spéculation de notre propre esprit... vous la devez rendre toute pratique selon Scotus, la réservant *ad dilectionem ultimi finis*, ou selon saint Bonaventure toute affective : tirant de toutes les conclusions des saintes affections de piété, et l'usage de cet avis vous donnera Intelligence et la lumière même aux questions plus difficiles pour les mieux comprendre ¹ » ; la théologie « doit être une étude de piété et d'amour de Dieu ² ». La formule, certes, n'est pas nouvelle ; mais si après tous les docteurs de l'Eglise les bérulliens la répètent avec une telle ferveur, c'est que la théologie scolaire et desséchée des séminaires leur fait pitié ; tel est le sens de leur recommandation : « Fuir et éviter surtout en l'étude de la théologie l'esprit trop scolastique ³. » Dans leurs classes comme à la Sorbonne, on étudie saint Thomas ; leurs écoliers ont chaque matin une leçon de théologie scolastique d'une heure et demie, et une leçon de morale ou de positive dans l'après-midi ; pour la première, « la manière utile et commune pourrait être, dit un règlement, de lire saint Thomas, recueillant les conclusions, définitions, divisions, avec les fondements et les principales difficultés » ; il ajoute seulement : dans tous ces exercices, il faut « prendre beaucoup l'onction de piété avec l'étude ⁴ ». Elus par la Providence pour former des prêtres de Jésus-Christ, les Oratoriens font des cours de théologie parce que la théologie est nécessaire à la vie spirituelle du prêtre ; en cette matière comme dans les autres, leur méthode aura donc pour fin la plus haute perfection du sacerdoce ; ils ne cherchent pas à réformer la théologie, pas plus qu'ils ne cherchent à réformer le clergé ⁵, mais ils veulent sanctifier son enseignement, parce que leur mission propre est de *sanctifier* « l'état de prêtrise ». Aussi l'influence de leurs leçons et de leurs entretiens ne se mesure pas à la docilité de leurs élèves ; elles pénètrent les âmes même lorsque les intelligences leur demeurent indifférentes et c'est pourquoi, bien qu'infidèle à leur thomisme, la théologie des *Méditations chrétiennes* reste une œuvre oratorienne.

Un écolier en théologie n'est pas tenu à s'occuper exclusivement de théologie. Nous avons retrouvé une liste des livres empruntés par le confrère Male-

1. MM. 577, 14 novembre 1654.

2. *Ibidem*. — Voici comment le P. Amelote raconte les études théologiques du P. de Condren : « Dieu prenait soin de lui enseigner la théologie, il remplissait son esprit de lumière, et quand il ouvrait ses livres, le Saint-Esprit l'occupait tellement qu'il ne pouvait faire de lecture, ou qu'il se trouvait si éclairé, qu'il n'avait besoin que de passer sur les titres des questions. » (*Vie du P. de Condren*, I, p. 101-102.) Aussi il donnait tous les livres que son père lui achetait.

3. M. 226, N° 2. *Etat de la maison de Paris*. Règlement pour les études de nos confrères en théologie.

4. *Ibidem*.

5. Voir Bremond, *L'Ecole française...*, p. 158 et 159.

branche à la bibliothèque de la rue Saint-Honoré, et, dans la mesure où il est possible de la déchiffrer ¹, on constate qu'il s'intéressait à bien d'autres choses ; à côté des commentaires de Bañez sur la *Somme* de saint Thomas, nous trouvons deux fois Thucydide, Tacite dans l'édition de Juste Lipse, le tome I des œuvres de saint Grégoire de Nazianze, une chronologie, une grammaire hébraïque, et un ouvrage bien connu que le bibliothécaire a appelé par abréviation *Eusebii, Socratis, etc.* ²... A la fin de sa vie, Malebranche aimait à rappeler le souvenir de ces lectures un peu vaines et ce sont sans doute ses confidences que le P. Lelong nous a conservées dans ses notes : « Lorsqu'il se fut retiré dans la Congrégation, il commença à étudier l'histoire par le conseil du P. Le Cointe, qui était son ami particulier. Il lut d'abord le *Rationarium temporum* du P. Petau ³, pour apprendre les principales époques. Ensuite il lut en grec Eusèbe, Socrate, Sozomène, Theodoret. Mais en lisant les derniers, il remarquait qu'il oubliait ce qu'il avait lu dans les premiers. Il reconnut alors que cette étude ne lui convenait pas. Il se tourna vers l'étude de l'Écriture sainte par le conseil de M. Simon, il apprit même l'hébreu et lut quelques livres de critiques dont il se dégoûta bientôt ⁴. »

Le P. André, fidèle à sa méthode, a arrangé tous ces faits et il leur a assigné un point de convergence très apparent : la rencontre avec Descartes. Jusqu'en 1664, la vie de Malebranche n'est, aux yeux de son biographe, qu'une préparation à cet événement décisif ; il faut que de dégoût en dégoût Malebranche mérite l'état de grâce qui le rendra apte à recevoir l'illumination cartésienne ; la poésie, l'éloquence, la philosophie scolastique, la théologie, l'histoire, l'exégèse, autant d'expériences d'où l'âme sort purifiée et plus digne. « Dieu, qui destinait le P. Malebranche pour abattre l'orgueil des faux savants aux pieds de la vérité, le conduisait ainsi de sciences en sciences pour lui en faire connaître par lui-même toutes les erreurs et tous les défauts... Confus d'avoir fait tant de pas inutiles dans la recherche de la vérité, il était comme un voyageur qui, après avoir longtemps erré par diverses voies, aboutit à l'entrée d'une sombre forêt, où il n'aperçoit ni route ni sentier ⁵. » Alors Descartes vint...

La jeunesse de Malebranche fut moins angoissée que ne l'imagine son biographe. Personne n'a jamais supposé qu'une crise de conscience l'aurait poussé vers l'histoire religieuse ou vers la critique ; le pieux jeune homme possède la vérité, celle qu'aucune science humaine ne peut donner ; pour quoi,

1. Le registre MM. 644 est un recueil de pièces imprimées (premières pages de livres, arguments de thèses, etc...) ; mais ces pièces ont été collées sur un ancien livre de prêt de la rue Saint-Honoré ; il suffit de prendre le registre à l'envers et à la page 61 on trouvera la liste des livres empruntés par « le confrère de Malebranche », sur laquelle, heureusement, aucune pièce n'a été collée. Les titres des livres sont difficiles à déchiffrer, d'abord parce qu'ils sont mal écrits, et surtout parce que le bibliothécaire les a barrés au fur et à mesure que Malebranche rapportait les volumes.

2. *Eusebii Pamphili, Socratis, Theodoriti, Sozomeni... ecclesiastica historia*. Le texte grec a été édité à Paris en 1544 et Cologne, 1612.

3. Ce volume se trouvait dans sa bibliothèque.

4. Cousin, *Fragments*, IV, p. 493. Voir Fontenelle, *Eloges*, p. 400.

5. André, *Vie de Malebranche*, p. 11.

son esprit curieux n'irait-il pas vagabonder ? Une âme sereine comme la sienne se livre d'autant plus librement aux sciences qu'elle n'en attend aucune inquiétude ; c'est un divertissement intellectuel qu'elle s'offre, jusqu'au moment où elle a l'impression trop vive de perdre son temps. Malebranche tient à connaître l'histoire de son Eglise et des livres saints ; c'est tout naturel ; d'ailleurs, lorsqu'on aura cessé de démontrer par Descartes et Port-Royal que le xvii^e siècle a méprisé l'histoire ¹, peut-être ne trouvera-t-on pas si étrange qu'un jeune confrère de l'Oratoire ait désiré lire des livres d'histoire, en entrant dans une maison fière d'avoir abrité l'un des plus grands savants de son temps, le P. Jean Morin ² et de compter parmi ses membres un rival de Mabillon, le P. Charles Le Cointe ³.

Le P. Charles Le Cointe venait d'arriver rue Saint-Honoré, après avoir enseigné une dizaine d'années à Saint-Magloire. Son érudition en faisait une gloire de la Congrégation ; il avait été à Munster un des collaborateurs les plus remarqués du plénipotentiaire français Abel de Servien, et depuis ce jour, Mazarin et Colbert le tenaient en haute estime ; les hommes d'État appréciaient ses conseils, et lorsque ses *Annales ecclésiastiques de la France* furent prêtes, le roi voulut qu'on les imprimât à l'imprimerie royale du Louvre ⁴. En 1661, il préparait ce grand ouvrage dont le premier volume parut en 1665. C'était un homme très bon et il prit certainement sans se fâcher la boutade de Malebranche, si toutefois l'anecdote est bien vraie : « Monsieur, aurait demandé l'élève, Adam était-il bien habile dans le paradis terrestre ? — Ce docte lui ayant répondu assurément qu'oui, puisqu'il avait eu toutes les sciences infuses. — Eh bien ! lui dit le P. Malebranche, cet homme, qui savait tout, ne savait pourtant ni histoire ni chronologie ⁵. »

Les rapports de Malebranche et de Richard Simon sont d'un ordre différent. On oublie en général que Malebranche et Simon sont alors deux jeunes gens de même âge, nés l'un et l'autre en 1638. Simon ne fut donc pas le pro-

1. Voir les très justes remarques de Henri Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, Paris, 1900, p. 141 à 146 ; voir aussi sur l'activité historique au milieu du xvii^e siècle : Rebelliau, *Bossuet*, Paris, 1900, p. 82 et 83, et *Bossuet, historien du Protestantisme. Etude sur l'Histoire des variations ou sur la controverse au XVII^e siècle*, 3^e édition, 1909, p. 95 à 102.

2. Le P. Jean Morin venait de mourir au moment où Malebranche entrait à l'Oratoire (28 février 1659). Son érudition l'avait fait appeler à Rome lorsque le pape Urbain VIII eut dessein de travailler à la réunion de l'Eglise grecque avec la latine. « Il ménagea si bien les Grecs par ses écrits, par ses conférences et par la protection qu'il leur procura, qu'il avança fort les affaires de la réunion de l'Eglise grecque et de la latine. » Cloyseault, *Recueil...*, III, p. 32. Il eut alors une telle réputation qu'on le consultait aussi bien en Orient qu'en France. Ses principaux ouvrages sont : *Traité de l'Origine des Patriarches et des Primats*, 1628 ; *Histoire de la délivrance de l'Eglise par Constantin et du progrès de la Souveraineté des papes*, 1630 ; *De Penitentia*, 1651. — Malebranche le cite dans la *Recherche de la Vérité*, II, 2, ch. II, p. 199.

3. Né à Troyes en 1611 ; mort à Paris à 1681.

Sur le P. Le Cointe, voir notamment Dubois, Préface au tome VIII des *Annales ecclésiastiques de la France* ; Cloyseault, *Recueil*, II, p. 295-315 ; Batterel, *Mémoires*, III, p. 176-189, et la lettre moins flatteuse de Richard Simon au tome III de ses *Lettres choisies*, p. 89 à 96 (éd. 1730).

4. Cloyseault, *ouvr. cit.*, II, p. 314.

5. André, *Vie de Malebranche*, p. 10 et note 1.

fesseur de Malebranche, comme le croient Blampignon et M. Vidgrain ¹; il n'est pas du tout en 1662 ce « Père de l'Oratoire » que dépeint André, faisant courir à ses leçons les beaux esprits et la « jeunesse crédule ² »; il restera même simple « confrère » jusqu'en 1670. Ce qui est vrai, c'est qu'en 1662 le jeune Richard Simon avait déjà beaucoup fait parler de lui : ancien élève des Jésuites de Rouen et de la Sorbonne, il était entré à l'Institution de Paris en octobre 1659, où Malebranche le rencontra trois mois plus tard; c'est sans doute à cette époque que commencent leurs relations. Un an à peine après son admission à l'Institution, Simon reprit sa liberté; il retourna à la Sorbonne sous prétexte d'achever sa théologie, mais en même temps il y étudia les langues hébraïque et syriaque, les principaux commentaires sur la Bible et les livres des hérétiques, car son projet était de consacrer sa vie à la lutte contre les calvinistes. Alors, dit Batterel, « muni de tous ces secours, il jugea qu'une communauté était la condition pour lui la plus sortable pour les entretenir et les faire valoir. Il demande à rentrer dans la congrégation et y fut reçu de nouveau le 13 septembre 1662, étant alors âgé de 24 ans ³ ». On le renvoya à l'Institution, mais, contrairement à tous les usages, on lui permit de continuer ses études favorites ⁴; c'est ce qui explique la présence de son nom sur les registres de la bibliothèque de la rue Saint-Honoré ⁵; bien que n'habitant pas la maison, il fut autorisé à emprunter des livres et à puiser dans le riche fonds oriental qu'avait laissé le P. Harlay de Sancy ⁶. Au cours de ces visites, il retrouva son ancien camarade d'Institution et tout naturellement il lui parla de critique et d'hébreu. N'imaginons plus un professeur illustre devant un jeune homme qui se laisse entraîner à l'engouement du jour; ce sont deux amis qui bavardent; l'un a dit : « Ce que je fais est passionnant, essayez donc... » et l'autre est allé à la bibliothèque emprunter une grammaire hébraïque.

Malebranche fut si intéressé par ses nouvelles études qu'en furetant chez les libraires il sut ramener de belles pièces; non content de pouvoir se faire prêter

1. Blampignon, *Etude sur Malebranche*, p. 7 : « A la maison de la rue Saint-Honoré, Malebranche rencontra des érudits modestes et consciencieux : les uns comme Le Cointe étudiaient l'histoire de l'Eglise dans les documents originaux; d'autres guidés par Richard Simon s'appliquaient aux langues sémitiques. Le jeune oratorien se mit à leur école... »

J. Vidgrain, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, p. 124 : « Malebranche ici... est d'accord avec les critiques les plus illustres du XVIII^e siècle et notamment, avec Richard Simon, son maître à l'Oratoire. Le philosophe a peut-être conservé le souvenir de ses études sur l'histoire de l'Eglise et des cours de son professeur... »

2. André, *Vie de Malebranche*, p. 10 : « Malebranche berna tout ce qu'il voulait savoir à l'Ecriture et aux histoires originales qui concernent l'établissement de la religion chrétienne dans le monde. M. Simon, qui était alors Père de l'Oratoire, profita de cette disposition pour l'engager à l'étude de l'hébreu et du rabbinisme, sans quoi il prétendait que l'on ne pouvait bien entendre les Livres saints. La jeunesse est crédule, les beaux esprits sont curieux, le P. Simon était dans une estime générale. Il n'en fallut pas davantage pour faire un rabbin du P. Malebranche ».

3. Batterel, *Mémoires*, IV, p. 324.

4. *Supra*, p. 19.

5. MM. 644, p. 73. Voir *supra*, note 1 de la p. 36.

6. A la Révolution, il y avait environ 300 manuscrits orientaux dans la bibliothèque de la rue Saint-Honoré. (Ingold, *L'Eglise de l'Oratoire Saint-Honoré*, Paris, 1886, appendice III.)

des livres par la maison de la rue Saint-Honoré, il voulut avoir en sa propriété personnelle ceux que Richard Simon lui recommandait plus particulièrement ; on a trouvé dans sa bibliothèque l'*Alphabetum hebraicum* de Boulaese ¹, les *Racines hébraïques* du P. Antoine Jordin ², un Nouveau Testament grec et syriaque, des éditions en hébreu et latin des Psaumes, des deux livres de Samuel et de l'Evangile de saint Matthieu ³, la belle *Bible hébraïque* en 17 volumes de Robert Estienne ⁴ et enfin une bonne partie des œuvres de Buxtorf, le grand homme des protestants allemands ⁵ : l'*Epithome grammaticae hebraeae*, le *Lexicon Hebraicum*, le *Thesaurus grammaticus linguae sanctae*, le *Manuale hebraicum et chaldaicum*, la *Synagoga judaica*. Quant aux livres de commentateurs, ils sont encore plus nombreux, depuis ceux de Jehajah ⁶ jusqu'à ceux d'Erasmus ⁷, les fameux commentaires d'Estius sur saint Paul et sur les Sentences ⁸, ceux de Petrus Aureolus ⁹, de Godeau ¹⁰, les *Exercitationes Biblicae* du P. Jean Morin ¹¹, et bien entendu les ouvrages de Maldonat sur les Evangiles et les Quatre grands Prophètes ¹². Il avait aussi ceux des protestants, de

1. 1576, 1 vol. in-fol.

2. Decanii Jordini (S. J.)... *Hebraicae radices, id est Primigeniae hebraismi voces centenis versuum decadilibus comprehensae ; his accessit decas animadversionum ad easdem*, Lyon, 1624, 1 vol. in-8°.

3. Sur l'importance du texte hébreu de cet Évangile et les problèmes alors débattus, voir Richard Simon, *Histoire critique du Texte du Nouveau Testament*, ch. v à x ; dans la seconde édition, Rotterdam, 1689, p. 33 à 100.

4. In-16. « Si l'on a égard à la beauté des caractères, dit Richard Simon, il n'y a guère de Bibles qui approchent de celle de Robert Estienne in-quarto... mais elle n'est pas fort correcte. Il y en a une autre du même Robert Estienne in-seize, qui est aussi d'un très beau caractère et qui est beaucoup plus correcte que l'autre in-quarto ». *Histoire critique du Vieux Testament*. Edition de Rotterdam, 1685, p. 513-514.

5. *Ibidem*, p. 478-479. Il s'agit de Johann Buxtorf l'Ancien, dont les livres ont presque tous été réédités par Johann Buxtorf le fils.

6. Ou encore Jahja ou Yahya. Voici la notice que donne Richard Simon dans son catalogue des auteurs juifs : « Joseph ben Jehajah est auteur d'un commentaire sur le Cantique des Cantiques, et sur les autres livres que les Juifs nomment les cinq volumes. Il a aussi fait des commentaires sur les Psaumes, sur les Proverbes, sur Job, sur Daniel, sur Ezra, et sur les chroniques ou Paralipomènes. Tous ces commentaires se trouvent imprimés en un volume in-folio à Bologne en 1538. » *Histoire critique du Vieux Testament*, p. 540. — C'est sans doute ce volume que l'inventaire de la bibliothèque de Malebranche désigne par : in-folio. *Liber Jehajah, hebr. et latine*.

7. *Erasmii annotationes in Novum Testamentum* (1^{re} édition, 1519), 1 vol. in-folio.

8. Guillaume Estius ou Van Est (1542-1613), *Estius in Paulum*, 1 vol. in-folio. *Estius in Sententias*, 1 vol. in-folio.

9. *Petri Aureolii commentaria.... in universam sacram Scripturam*, 1 vol. in-8°, 1649.

10. Godeau, *Paraphrase sur l'Épître de saint Paul aux Romains*, 1^{re} édition, 1 vol. in-4°, 1635. Malebranche a une édition in-12, c'est-à-dire de 1636, 1641, 1651, 1667 ou 1687.

11. L'inventaire porte : Morinus, *De sinceritate textus hebraei*, 1 vol. in-8°. C'est le *Diatrise elenctica de sinceritate hebraei graecique textus dignoscenda adversus insanas quorumque haereticorum calumnias*. Paris, 1639. Ne pas confondre avec les *Exercitationes biblicae de hebraei graecique textus sinceritate*. Paris, 1633, 1 vol. in-4°, plusieurs fois réédité mais jamais en in-8°.

12. Maldonat (S. J.), *Commentarii in quatuor Evangelistas*, in-fol. (Multiples éditions à partir de 1596) ; *Commentarii in Prophetas IV Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielelem*, 1 vol. in-4°, et un *De Sacramentis* qui est sans doute le Maldonati... *opera varia theologica tribus tomis comprehensa... Tomus primus disputationes de Sacramentis...* in-fol., Paris, 1673.

R. Simon a consacré une lettre à ce dernier traité. (*Lettres choisies*, tome I. Lettre XVII, éd. 1730.) Il a beaucoup d'estime pour Maldonat. « C'est une chose étonnante, dit-il, que les Jésuites fassent aujourd'hui si peu d'estime de ce grand homme, qui fait tant d'honneur

Lightfoot¹, d'André Rivet², la Bible de Théodore de Bèze³, les commentaires de Hugo Grotius⁴ et l'*Harmonia biblica*⁵ de Michel Walther.

Malebranche n'a pas dû attendre longtemps avant de constater qu'il n'avait pas la vocation de Richard Simon ; cela ne signifie pas qu'il ait sur-le-champ fermé ses livres, à jamais dégoûté du rabbinage et de la critique. Le P. André tient à lui faire parcourir le cercle complet des déceptions avant de recevoir l'illumination cartésienne ; mais il est parfaitement possible que son cartésianisme ait contribué à le détacher des études chères à Simon, précipitant, si l'on veut, une décision qui ne demandait qu'à s'affirmer⁶. D'ailleurs, il conviendrait de connaître le sens et la portée de cette décision ; n'est-il pas artificiel de découper une vie intellectuelle en morceaux bien tranchés, ponctués à un bout par la volonté arrêtée de se livrer à telles études et à l'autre par la volonté non moins arrêtée de les abandonner ?

Richard Simon quitta Paris en 1663 pour faire une classe de philosophie à Juilly⁷ ; il revint en 1665 et cette fois il s'installa rue Saint-Honoré où il

à leur société » (p. 176). Il aime en lui non seulement le commentateur des Ecritures, mais le théologien qui a su s'affranchir de saint Augustin dans la question de la grâce (*ibidem*, p. 181 et Lettre XVI, p. 174-175) ; « le nom de Maldonad, ajoute-t-il, est odieux aux Théologiens de Paris » (p. 183), ce qui n'était pour déplaire ni à lui ni à Malebranche.

1. Lightfoot, *Horae hebraicae et thaludicae in Evangelium Joh.*, Londres, 1671, in-4°.

2. Le catalogue porte *Andreae Riveti, criticus sacer*, in-8°. C'est sans doute *Critici sacri specimen* (1612) qui se trouve au tome I des Œuvres complètes publiées en 1660 (3 in-fol.).

3. *Novum Testamentum tr. lat.* Beza, dit le catalogue des in-fol. (1^{re} édition, 1556).

4. Hugo Grotius, *Annotationes in Novum Testamentum*. 3 vol. in-folio, 1641, 1646 et 1650. Malebranche n'en avait que deux tomes. Il avait aussi son *De veritate religionis christianae*, in-12, souvent réédité à partir de 1627. Enfin le catalogue des in-8° porte : *Grotii et Riveti tractatus diversi* ; il s'agit peut-être du livre suivant : *Hugonis Grotii in consultationem Casandri annotata, Cum necessariis animadversionibus Andrea Riveti. Accessit Tractatus de Christianae pacificationis... vera ratione ab eximio quodam theologo ante annos LXXX editus*. Lugd. Batav., 1642, in-8°.

5. *Walteri harmonia biblica sive brevis et plana conciliatio locorum Veteris et Novi Testamentum apparenter sibi contradicentium*. Nuremberg, in-4°, 1637. La 7^e édition parut en 1654.

Parmi les autres ouvrages de critique antérieurs à 1670 qui se trouvent dans sa bibliothèque, signalons ceux du P. François de Ribera (S. J.), un des directeurs de sainte Thérèse : *In Epistolam ad Hebraeos commentarii*, in-8°, 1601 (la 1^{re} édition est un in-4° de 1558, Salamanque). Le catalogue porte aussi un in-folio. *In prophetas minores* ; c'est soit l'ouvrage *Riberae... in duodecim Prophetas minores commentarii historici selecti...* Coloniae Agrippinae, 1600, in-8°, que les rédacteurs du catalogue auraient porté parmi les in-folio, soit plutôt les *Riberae... in librum duodecim Prophetarum commentarii*, 1 vol. in-folio. Salamanque, 1587 ou Cologne, 1599.

Menochius in Sacram Scripturam, dit le catalogue des in-fol. C'est l'ouvrage du P. Jean Etienne Menochio (S. J.), *Brevis explicatio sensus litteralis S. Scripturae optimis quibusque auctoribus per epitomen collecta...* Cologne, 1630, 2 vol. in-fol. Réédité en 1659. Malebranche n'avait qu'un tome.

Codurcus in Job, dit le catalogue des in-4°. C'est le commentaire de Philippe Codurc : *Libri Job versio nova ex Hebraeo, cum scholiis*, Paris, 1651, in-4°.

Boisius (John Boys), *Veteris interpretis cum Beza aliisque recentioribus collatio in quatuor Evangeliiis...* Londres, 1655, in-8°.

6. Le témoignage de M. Chauvin serait plutôt favorable à cette dernière hypothèse : « Il se donna d'abord à l'étude de la langue hébraïque et à la lecture des critiques de l'Ecriture Sainte, jusqu'à vingt-cinq ans. Ce fut pour lors que le livre de l'Homme lui tomba par hasard entre les mains. Il le goûta et médita avec tant d'application la doctrine de ce nouveau philosophe, qu'il changea entièrement d'étude... » Cousin, *Fragments*, IV, p. 480.

7. M. 228 b, 9 septembre et 2 octobre 1663.

trouva son ami en pleine fièvre de cartésianisme ; désormais ils seront voisins, sauf pendant un second séjour de Simon à Juilly en 1667 et 1668, et ils vont travailler l'un à côté de l'autre à leurs premiers ouvrages : c'est en 1670 que Simon donne sa *Fides Ecclesiae Orientalis* qui le brouille avec Port-Royal, et en 1678, l'*Histoire critique du Vieux Testament*, qui le fait exclure de l'Oratoire ; c'est en 1674 et 1675 que Malebranche publie la *Recherche de la Vérité* et en 1678 qu'il y ajoute les *Eclaircissements*. Aussi sommes-nous invités à prolonger les relations de Malebranche et de Simon plus loin qu'on ne le suppose généralement ; rien ne porte à croire qu'elles aient cessé ou même qu'elles aient été moins étroites lorsque Malebranche eut renoncé à la critique ; cette décision signifie peut-être simplement qu'il n'en fera pas son métier, et non qu'il cesse de s'y intéresser.

L'historien de Malebranche qui essaie de raconter sa formation intellectuelle peut difficilement oublier les pages de la *Recherche* sur les rabbins et les commentateurs : « Lorsqu'un homme se jette à corps perdu dans la lecture des Rabbins, et des livres de toutes sortes de langues les plus inconnues, et par conséquent les plus inutiles, et qu'il y consume toute sa vie, il le fait sans doute par préoccupation, et parce qu'il s'imagine sans raison qu'il est fort habile, alors qu'il ne sait rien du tout ¹ » ; ou encore : « D'où vient qu'il y a des personnes qui passent toute leur vie à lire des rabbins, et d'autres livres écrits dans des langues étrangères, obscures et corrompues... si ce n'est parce qu'ils se persuadent que lorsqu'ils savent les langues orientales, ils sont plus grands et plus élevés que ceux qui les ignorent ? ² » Mais ces passages qui nous paraissent si clairs, sommes-nous même capables de les comprendre ? Est-ce un adversaire de toute critique qui parle ici ? N'allons pourtant pas croire qu'il ait jamais accusé d'orgueil ou de fatuité le P. Morin, célèbre pour son humilité ³, ni le P. Bertad qui, lui aussi, connaissait les langues orientales et dont Malebranche avait pu apprécier la piété à l'Institution ⁴. En réalité, le moraliste condamne les gens qui ne sont que des critiques, comme il condamne ceux qui ne sont que géomètres ou que physiciens. Il serait excessif de prétendre que Richard Simon eût signé toutes ces pages ; il ne le serait peut-être pas d'y reconnaître quelques-unes de ses leçons. Ainsi il n'a jamais prôné sans réserve la lecture des Rabbins : « Il y a, dit-il, très peu de livres juifs qui soient utiles aux chrétiens pour entendre l'Ecriture Sainte ⁵ » ; quelques-uns seulement se sont appliqués à en rechercher le sens littéral, et ceux-là l'historien du texte sacré doit les consulter ; mais la majorité s'est lancée dans des interprétations allégoriques et cabalistiques sans intérêt pour nous. Simon reproche même aux Buxtorf, les fameux critiques protestants,

1. *Recherche*, II, 2, ch. VII de la 1^{re} édition, p. 232 [VI, p. 220] ; ou encore : ch. III, § II, p. 203 : « des gens qui s'appliquent à la lecture des rabbins, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère très corrompue et très obscure... ». Voir aussi IV, ch. VI, § II, p. 406 et ch. VII, p. 413.

2. *Ibidem*, IV, ch. VII, p. 410.

3. Cloyseault, *Recueil*, II, p. 36.

4. *Supra*, p. 20.

5. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, éd. cit., p. 381.

de leur avoir réservé une place trop importante : « Ils n'ont fait paraître dans la plupart de leurs ouvrages que de l'entêtement pour les sentiments des Rabins sans avoir consulté d'autres auteurs ¹ » ; ce n'est pas ainsi que l'on éclaircira les difficultés de l'Ecriture. Celles-ci sont nombreuses, Simon ne cesse de le répéter et sa leçon est un éloge de la prudence ; avec lui, ce n'est pas la science qui enfle, mais la science qui tâtonne ; il recommande, pour établir le texte véritable, de laisser la parole aux grammairiens, mais il les prévient qu'ils ne doivent pas attendre de leurs études l'intelligence parfaite de l'œuvre inspirée : seule la tradition de l'Eglise leur livrera l'esprit de Dieu : « Il est plus aisé de trouver la vérité de la Religion chrétienne dans les interprétations mystiques des Pères que dans les interprétations littérales des grammairiens, qui expliquent, à la vérité, l'Histoire du Vieux Testament, mais qui ne font point assez connaître la Religion ². »

Lorsque Malebranche et Simon devisaient, l'un exprimant son détachement de l'érudition, l'autre les principes de sa critique, ils se trouvaient d'accord peut-être plus souvent que nous ne le supposons. Les deux oratoriens ont la même idée de la tradition et de son rôle dans la connaissance de la Parole divine ; M. Vidgrain a très justement remarqué que, dans les *Entretiens métaphysiques*, Malebranche a défini la tradition comme Simon dans la Préface qui précède l'*Histoire critique du Vieux Testament* ³ ; ils insistent l'un comme l'autre sur la nécessité de joindre la Tradition à l'Ecriture, d'associer dans un même corps de vérités les Saintes Lettres et l'enseignement des Conciles. Malebranche ne méprise pas plus celui qui étudie les Saintes Lettres en grammairien que celui qui étudie les Conciles en historien, à condition qu'ils ne prennent pas ces études pour une fin, qu'ils ne pratiquent pas la grammaire pour la grammaire, l'histoire pour l'histoire. Malebranche a fait l'expérience de ces sciences ; il sait ce qu'elles peuvent donner. Lorsqu'il s'est penché sur les textes hébreux et syriaques, ce n'était pas pour affermir sa foi ou calmer les exigences de sa raison ; il ne cherchait pas la vérité mais les moyens de la faire vivre ; il pensait qu'en approchant des anciens textes, il serait plus près de la parole de Dieu. Illusion ! dit-il maintenant, et Richard Simon qui l'écoute ne proteste pas ; il a toujours enseigné que la critique s'occupe de la lettre, que la lettre est obscure et que l'Esprit n'est pas à la merci d'une analyse grammaticale ; il ajoute seulement que la science de la lettre peut ruiner l'hérésie protestante et c'est pour cette grande besogne qu'il a demandé asile à l'Oratoire de Jésus. Malebranche y est entré, lui aussi, afin de travailler à la grandeur de l'Eglise, mais par la prière et l'oraison ; puisque la critique et les langues anciennes n'apprennent pas à mieux prier, il se contente d'en connaître les éléments, se réservant de demander secours aux érudits lorsque l'Esprit serait trop prisonnier de la lettre.

1. *Histoire critique du Vieux Testament*, Préface, feuille ****, 2.

2. *Ibidem*, p. 386.

3. Vidgrain, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, p. 125. Voir plus loin, ch. v, § 1. Bien entendu, Malebranche possédait le livre de son ami, que l'on a retrouvé dans sa bibliothèque, ainsi que son premier ouvrage, *Fides Ecclesiae orientalis*, 1 vol. in-4°, Paris, 1671.

Malebranche en effet n'a jamais dit qu'il regrettait ses premières études ; le P. Poisson le présente comme « très entendu dans l'hébreu, le syriaque, etc...¹ » ; c'est donc qu'il en parlait volontiers, et ce n'était pas toujours pour déplorer leur vanité. La philosophie chrétienne est fondée sur l'Écriture aussi bien que sur la raison ; lorsqu'elle affirme que Dieu est la seule cause efficace, il ne faut pas qu'on puisse lui dire : tels ou tels textes de l'Écriture prouvent qu'il y a des causes secondes efficaces. Ainsi après la *Recherche de la Vérité*, on a objecté à Malebranche le premier chapitre de la Genèse : Dieu commande à la terre de produire les plantes et les animaux, il ordonne aussi aux eaux de produire les poissons, et par conséquent, disent les péripatéticiens, l'eau et la terre ont reçu une *vertu* capable de produire ces effets. Malebranche ne se contente pas de répondre que Moïse parle selon les préjugés pour se faire comprendre ; il discute les textes et tout naturellement il procède à une étude critique de la Vulgate : « On peut remarquer en passant qu'ou il y a dans notre Vulgate : *Germinet terra herbam... producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram*², expressions qui pourraient porter à croire que la terre et les eaux ont reçu quelque puissance véritable de produire les animaux et les plantes, les termes de l'original éloignent de cette pensée. Ils signifient simplement que Dieu dit : « Que la terre soit couverte de plantes, que les eaux fourmillent de poissons, que les oiseaux volent dans l'air », et il explique la difficulté de traduire le texte hébreu : « Les verbes et les noms ont une même racine dans ces passages, ce qui ne se peut traduire dans les autres langues. C'est comme s'il y avait : que la terre verdoie de verdure, que les eaux poissonnent de poisson, que les volatiles volent³. » Moïse indique donc non pas que la terre ou les eaux ont reçu la puissance de produire quelque chose, mais il marque le lieu destiné à chaque chose par l'ordre de Dieu soit pour y vivre soit pour y être produit. Parenthèse sans importance, dira-t-on, pourtant Malebranche, relisant ses *Eclaircissements* la plume à la main a jugé bon de souligner ce passage ; dans ses notes personnelles, il signale que le texte hébreu n'emploie pas le même mot au verset 1 de la *Genèse* pour dire : « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre », et dans les versets cités : « que la terre produise l'herbe... » ; le mot hébreu employé dans le premier cas « marque davantage la cause efficiente », et loin de trouver ces

1. *Lettre du P. Poisson au P. Daniel*, citée par Blampignon, *Étude sur Malebranche*, p. 8. Cette compétence de Malebranche ne paraît pas avoir été aussi remarquable que le croit le P. Poisson ; M. Vidgrain dit à propos d'une note où Malebranche écrit quelques mots d'hébreu : « Les caractères hébraïques ont été assez maladroitement tracés par Malebranche ; celui-ci a montré son manuscrit à un hébraïsant qui a reproduit en marge les mots que le philosophe avait tracés d'une main malhabile. » *Remarques sur l'in-quarto de la Recherche. Inédits* (Vidgrain), p. 20, note 3.

2. *Genèse*, I, 11 et 20.

3. *Recherche*, XV^e Ecl., VII^e preuve, p. 463. Voici la suite de ce texte : « La Vulgate a aussi omis le mot *vole*, ce qui a fait croire à quelques personnes que les oiseaux avaient été tirés des eaux, mais il y a dans l'hébreu : *et volatile volitet*. Ce dernier mot omis fait voir que les oiseaux n'ont point été produits par une vertu qui fût dans l'eau. Le dessein de Moïse n'est donc point ici de prouver que les eaux eussent reçu une véritable puissance de produire des poissons et des oiseaux, mais seulement de marquer le lieu destiné à chaque chose par l'ordre de Dieu soit pour y vivre, soit pour y être produit : *et volatile volitet super terram*. »

discussions linguistiques inutiles, il conclut : « Comme dans ce commencement, l'Écriture explique *ex professo* la création, on doit observer avec soin si les termes dont elle se sert sont contraires aux causes secondes et observer qu'elle dit toujours que c'est Dieu qui a fait ce qui est sorti de la terre, des eaux, etc.¹. »

Que ce passage du *XV^e Eclaircissement*, et peut-être d'autres², aient été écrits en collaboration avec Richard Simon, il est permis de le penser, bien qu'il soit impossible de le prouver. Malebranche réagit devant l'Écriture selon les principes que son ami est en train d'appliquer à l'histoire du Vieux Testament : d'abord, il commence par se mettre en garde contre le texte de la Vulgate³ ; le Concile de Trente l'a déclaré « authentique », mais il n'a jamais entendu le préserver de la critique⁴ ; puis remontant au texte hébreu, le philosophe n'oublie pas que c'est une langue très difficile, qu'il faut prendre chaque mot un à un pour essayer de déterminer parmi ses nombreux sens celui qui convient⁵ ; en particulier, il sait que l'on dispute beaucoup autour du mot qui exprime l'acte divin du premier verset⁶. On voit volontiers Malebranche soumettant à Simon les passages que les lecteurs de la *Recherche* lui opposent. Simon lui montre combien ces formules sont imprécises et quelles discussions elles ont déjà soulevées parmi les grammairiens. Malebranche lui explique comment la philosophie bénéficie de cette imprécision et tourne le témoignage de la Bible en faveur du grand principe : Dieu agit le plus souvent selon des volontés générales. Ne seraient-elles pas faites de souvenirs, les pages que Richard Simon écrivit un jour pour défendre le « vertueux et

1. *Remarques sur l'in-quarto de la Recherche* (édition de 1678). *Inédits* (Vidgrain), p. 20 et 21.

2. Par exemple : *VIII^e Ecl. Objections*, p. 338-339 ; l'imposition des noms par Adam aux animaux.

3. Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, livre II, ch. XI, XII et XIII.

4. *Ibidem*, ch. XIV, « En quel sens l'ancienne version latine a été déclarée authentique par le Concile de Trente ? » « Comme il était absolument nécessaire qu'il y eût dans l'Eglise d'Occident une Traduction de l'Écriture, sur laquelle on pût se régler tant dans les disputes publiques que dans les Prédications... les Pères du Concile de Trente prononcèrent sagement qu'on s'arrêterait à l'ancienne interprétation latine, et qu'entre toutes les versions latines, elle serait estimée authentique, parce que les autres qui avaient été faites pendant le schisme, semblaient être suspectes... Ce qui ne la rend pas pourtant infallible et exempte de toutes sortes de fautes, puisque le même Concile ordonna qu'on la corrigerait ; et ceux de plus qui l'ont corrigée n'ont été ni Prophètes, ni inspirés de Dieu » (p. 265-266).

5. *Ibidem*, livre III, ch. II : « On doit supposer comme une chose constante, que la plupart des mots hébreux sont équivoques, et que leur signification est entièrement incertaine. C'est pourquoi lorsqu'un traducteur emploie dans sa version l'interprétation qu'il juge la meilleure, on ne peut pas dire absolument, que cette interprétation exprime au vrai ce qui est contenu dans l'original. Il y a toujours lieu de douter si le sens qu'on donne aux mots hébreux est le véritable, puisqu'il y en a d'autres qui ont autant de probabilités » (p. 357).

6. *Ibidem*, ch. III, « Dans le même verset (1), le verbe hébreu qu'on traduit ordinairement *créa*, a été interprété par les Septante, *fit*, et non pas *créa*. Les Juifs et les chrétiens ensuite ont attaché au verbe *créer* une idée propre et qui a été inconnue aux anciens grammairiens. Il n'y a donc que la tradition que nous avons de la création du monde qui nous oblige d'attribuer cette idée au verbe *créer*, qui signifie *faire* ou *former* de quelque chose, aussi bien que le mot grec dont les Septante se sont servis à cet endroit » (p. 365). Ce verbe grec, c'est *ποιεῖν*, qui n'implique pas la création *ex nihilo* (*ibidem*, II^e partie, ch. V, p. 213). Mais quel que soit le sens donné au mot hébreu, il implique l'action directe et personnelle de Dieu, cela seul importe à Malebranche.

savant ¹ » Père Malebranche contre les accusations infâmes du sieur Faydit ? Malebranche, déclare-t-il, n'a jamais été en opposition avec l'Écriture : il a parfaitement raison de ne pas prendre à la lettre tous les endroits où elle dit : Dieu fait ceci ; « toute la théologie des Pères grecs condamne manifestement les volontés particulières efficaces pratiques de Dieu, pour lesquelles notre demi-manichéen se déclare si fortement », et il cite saint Jean de Damas, « le saint Thomas des Grecs », qui est « fort opposé aux volontés absolues et pratiques de Dieu ² ». Lorsqu'on sait ce que Richard Simon pense des Pères grecs, ce n'est pas un éloge banal.

Peut-être cet appel à la tradition intégrale évoque-t-il la vision du christianisme où se réconcilièrent leurs deux vocations. Il est curieux de remarquer que le philosophe et le critique ont rencontré les mêmes adversaires : Port-Royal a pourchassé leur modernisme, on les a appelés spinozistes, et Bossuets'est méfié de l'un comme de l'autre ; si nous insistons sur leurs relations, c'est que ces coïncidences et quelques autres nous empêchent d'oublier qu'ils ont travaillé en même temps et sous le même toit aux œuvres qui devaient engager leur vie.

Malebranche et Simon ont pu constater dès leur premier entretien qu'ils éprouvaient les mêmes sentiments à l'égard de la scolastique ; ils ont suivi les mêmes cours à la Sorbonne ; ils ont un riche fonds commun de souvenirs et de railleries ; ils sont d'accord pour condamner et le style et la méthode de leurs anciens maîtres ; ils ont la conviction que le péripatétisme est éminemment nuisible à l'Église ³ ; mais surtout ils sont décidés l'un et l'autre à s'affranchir de toute autorité humaine. Simon qui, ne l'oublions pas, est professeur de philosophie ⁴, n'a aucun goût pour cette « philosophie questionnaire » où « l'on attribue bien des choses à Aristote, auxquelles ce philosophe n'a jamais pensé ⁵ ». Son antijansénisme l'avait mis en garde contre le cartésia-

1. Richard Simon, *Bibliothèque critique*, tome III, Paris, 1708, ch. xli, p. 514.

2. *Ibidem*, p. 527-528.

3. Malebranche et Simon adressent à l'enseignement de l'Ecole le même reproche, l'un en philosophe au nom de la raison, l'autre en historien au nom des faits :

Voir Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, éd. cit., préface : « Si je n'ai pas suivi la méthode des théologiens scolastiques, c'est que je l'ai trouvée peu sûre. J'ai tâché autant qu'il m'a été possible de ne rien avancer qui ne fût appuyé sur de bons actes ; au lieu que la théologie de l'Ecole nous fait quelquefois douter des choses les plus certaines. La religion consistant principalement en des choses de fait, les subtilités de ces théologiens qui n'ont pas eu une connaissance exacte de l'antiquité, ne peuvent pas nous découvrir la certitude de ces faits. Elles ne servent au contraire qu'à embarrasser l'esprit, et à former de méchantes difficultés contre les mystères de la Religion ». — Malebranche estime que la scolastique porte la responsabilité de bien des hérésies, parce qu'elle a trop embrouillé la théologie : voir plus loin ch. v, § iv.

4. Au sortir de l'Institution, il fut professeur de philosophie à Juilly, et lorsqu'il revint à la maison de la rue Saint-Honoré, en 1665, il fut chargé de donner des leçons de philosophie aux confrères en même temps qu'il était employé à dresser le catalogue des livres orientaux. (Batterel, *Mémoires*, IV, p. 236.)

5. Simon, *Lettres choisies*. Edition d'Amsterdam, 1730, 4 vol. in-12, t. IV, Lettre XII, p. 84-85. Cette lettre est adressée à M. Dallo, docteur de la Maison de Sorbonne ; elle est datée de 1682 ; mais « plusieurs personnes de la connaissance de M. Simon assurent que ces *Lettres choisies* n'ont jamais été adressées aux personnes de qui elles portent le nom et l'adresse,

nisme ¹, mais cela ne l'empêche pas de défendre le mouvement de la terre et de protester contre l'insistance avec laquelle on oblige la nouvelle école à donner une doctrine eucharistique ². D'ailleurs, c'est surtout en théologie qu'il dénonce les abus de la méthode d'autorité. « Je me suis proposé, écrit-il,.... de ne prendre que le parti de la vérité, et de m'attacher à aucun maître en particulier. Un véritable chrétien qui fait profession de suivre la Foi catholique, ne doit pas se dire plutôt disciple de saint Augustin que de saint Jérôme ou de quelque autre Père, puisque sa foi est fondée sur la parole de Jésus-Christ contenue dans les écrits des Apôtres et dans une tradition constante des Eglises catholiques. Plût à Dieu que les théologiens de notre siècle aient été tous de ce sentiment ! ³. »

L'erreur des théologiens de ce temps fut de s'attacher exclusivement à saint Augustin. Richard Simon critique a été amené à remarquer les insuffisances de ce grand docteur, qui ne connaissait pas les langues anciennes, et au fond il ne lui pardonne pas d'avoir interdit la traduction de l'Ancien Testament de saint Jérôme qui, lui, connaissait les langues anciennes ⁴. Richard Simon, élève des Jésuites, est moliniste, et il n'a pas été élevé dans le culte du Docteur de la Grâce. Aussi ne cesse-t-il de répéter que la religion n'est pas établie « sur la foi d'un ou deux Pères, de quelque autorité qu'ils pussent être ⁵ », que « les principes de notre croyance sont fondés sur l'Ecriture Sainte et sur la tradition ou le consentement unanime des Pères ⁶ ». Comment ne pas être tenté de rappeler ces principes auxquels Simon était passionnément attaché dès ses années d'Institution, lorsque nous les trouverons sous la plume de Malebranche ? Comment ne pas soupçonner dans leur amitié une influence qui rend le futur métaphysicien moins sensible à l'enseignement de ses maîtres oratoriens ?

Les supérieurs et les théologiens de l'Oratoire, on l'a vu, sont antijansénistes ; mais ils tiennent d'autant plus fidèlement à saint Augustin qu'ils

et qu'elles contiennent même divers faits, qu'il n'avait appris que depuis la date de ces lettres ; en sorte qu'en guise de lettres, il y fait part au public de ce qu'il a envie de lui faire savoir. » (Batterel, *Mémoires*, IV, p. 284.)

1. *Ibidem*, p. 84 : « Les gens de Port-Royal qui sont en toutes choses les antipodes des Jésuites, ont pris fortement le parti de Descartes. Messieurs Arnauld et Nicole ne se cachent point là-dessus. En effet, cette Philosophie s'accommode bien mieux avec leurs sentiments que celle de l'Ecole. »

2. *Ibidem*, t. II, Lettre VI, A un gentilhomme huguenot : le huguenot a repris contre les cartésiens l'accusation bien connue de ne pouvoir « accorder l'essence de la matière... telle qu'ils la croient, avec la doctrine de la présence réelle de la Transsubstantiation » ; or, déclare Simon, « il suffit qu'ils croient la vérité de ce mystère, sans s'arrêter aux conséquences qu'on peut tirer des principes de leur Philosophie sur laquelle leur créance n'est pas fondée. Il n'est pas question de raisonner en Philosophes dans le cas que vous proposez, mais en théologien. Or la théologie est appuyée sur l'autorité de la Révélation » (p. 55 de l'édition 1702).

3. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, édit. cit. Préface.

4. Voir Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, livre III, ch. ix, p. 393 à 403 de l'édition 1685.

5. Simon, *Lettres choisies*, t. II, Lettre XXXV, datée du 1^{er} décembre 1689, p. 233 de l'édition 1702.

6. *Ibidem*.

réprouvent l'*Augustinus* ; ils sont « thomistes ». Or ni Simon ni Malebranche ne furent « thomistes ». Simon, qui a fait sa philosophie chez les Jésuites, est moliniste déclaré, et lorsqu'il fut banni de l'Oratoire, « ce fut, dit un de ses historiens, l'exégète novateur qui paya pour le moliniste impénitent ¹ ». Ce n'est pas ici le lieu de déterminer si Malebranche fut moliniste ² ; ce qui est certain, c'est qu'il n'a jamais admis la grâce efficace par elle-même, ni au sens d'Arnauld qu'il juge hérétique, ni au sens des thomistes, qu'il juge inintelligible. Tout en se disant disciple d'Augustin, il l'a traité avec une liberté dont ses cours ne lui avaient certainement pas donné l'exemple : il déclare que le Docteur de la Grâce est loin d'en avoir dissipé toutes les difficultés, qu'il a laissé aux théologiens modernes le soin de corriger et de compléter son œuvre ; il se sépare des augustiniens trop fervents qui prennent les paroles de leur maître comme l'Évangile et il leur rappelle avec vivacité que saint Augustin n'est pas infallible ³.

Ce n'est pas seulement contre le thomisme de leurs maîtres que les deux jeunes gens se révoltent ; de même qu'ils partagent leur hostilité contre le jansénisme sans accepter la théologie des Dominicains, de même ils partagent leur méfiance à l'égard d'Aristote, sans accepter leur platonisme. Les Pères de l'Oratoire ont toujours été attirés vers Platon ; l'exemple leur venait du cardinal de Bérulle, qui appelle les platoniciens « les plus excellents philosophes de l'antiquité ⁴ » ; il leur est reconnaissant d'avoir compris ce qu'il y a de plus divin dans la divinité : « Les platoniciens, dit-il, qui sont les plus élevés entre les païens en la connaissance des choses sublimes, hommes vraiment divins entre les naturalistes, et théologiens entre les philosophes, ne parlent de rien si divinement que de l'unité ; et dans les éléments et les secrets de leur doctrine, ils enseignent à leurs disciples que l'essence et la fécondité divine sont en l'unité ⁵. » Ainsi tout conviait Malebranche à célébrer les louanges de Platon : le témoignage d'Augustin, la spiritualité bérullienne, les leçons de ses professeurs, « son génie tout céleste », comme dit l'abbé Blampignon ⁶, et enfin la philosophie cartésienne elle-même ; or Malebranche ne semble pas avoir fait une grande différence entre Platon et Aristote ⁷ ; la perspective d'être baptisé le Platon français l'eût médiocrement flatté et il n'a jamais manifesté qu'une ironie méprisante pour ce païen que des chrétiens ont l'audace

1. Margival, *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVII^e siècle*, Paris, 1900, 1 vol. in-8°, p. 24. Voir, sur le molinisme de Simon, p. 17 à 26, et sur son antijansénisme le ch. III : « Les travaux préparatoires à l'histoire du Vieux Testament. Richard Simon et Port-Royal. »

2. Voir *La Philosophie de Malebranche*, II^e partie, ch. IV, notamment § VI, p. 194 à 201.

3. Voir par exemple : 1^{re} *Lettre touchant celles de M. Arnauld*, § XXXI, p. 40 ; § XLII, p. 57 et *La Philosophie de Malebranche*, II^e partie, ch. IV. Malebranche successeur de saint Augustin. Sur la manière de consulter les Pères, voir par exemple : *Réponse au Livre des vraies*, etc..., ch. III, § XIV.

4. Bérulle, *Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus*, III, 1, col. 189.

5. *Ibidem*, III, IV, col. 192.

6. Blampignon, *Étude sur Malebranche*, p. 184.

7. *Recherche*, II, 2, ch. IV, « Il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vieillissent sur les livres d'Aristote et de Platon fassent beaucoup d'usage de leur esprit... » (p. 205). — Voir *ibidem*, ch. III, § II, p. 203.

d'appeler divin ¹. Il se trouve que Richard Simon n'a pas digéré cette épithète idolâtre : vous savez, écrit-il, « que les premiers Pères de l'Oratoire avaient comme formé le dessein d'introduire parmi eux la philosophie de Platon, qui leur paraissait avoir quelque chose de plus grand et de plus sublime pour la théologie ² » ; or, ajoute-t-il, « on ne saurait nier qu'il y ait d'excellentes choses dans les ouvrages de Platon ; mais elles sont quelquefois accompagnées de je ne sais quel galimatias. Ce que vous ne trouverez point dans les livres d'Aristote, qui écrit d'une manière beaucoup plus exacte. Quelques savants après Cicéron ont à la vérité donné à Platon le nom de *divin*. Mais tout divin qu'il est, il a été, en quelque façon, le père des plus anciennes hérésies » ; quant à son style si vanté, Simon n'y voit qu'un nouveau prétexte à railleries : « Il a imité par excès le style politique, ayant quelquefois enchéri sur les expressions hyperboliques des Poètes. En un mot le *divin* Platon, pour avoir voulu s'élever trop au-dessus des hommes, est souvent tombé dans un galimatias pompeux que quelques-uns confondent avec le *sublime* ³. »

De ces coïncidences, l'histoire ne peut rien conclure, sinon que la formation intellectuelle de Malebranche serait bien plus claire, si elles étaient autre chose que des coïncidences....

1. *Recherche*, II, 2, ch. VI : « Si l'on commente Aristote, c'est le génie de la nature. Si l'on commente Platon, c'est le divin Platon » (p. 214). — Voir *ibidem*, VIII^e Ecl., objections, p. 338.

2. Simon, *Lettres choisies*, t. IV. Lettre XII (Sur cette lettre, voir *supra*, p. 45, note 5), p. 85 de l'édition 1730.

3. *Ibidem*, p. 86.

CHAPITRE II

LA RENCONTRE AVEC DESCARTES

L'épisode est bien connu : se promenant rue Saint-Jacques ou quai des Augustins, Malebranche trouve *L'Homme*, de René Descartes, récemment édité ; cette lecture l'enthousiasme ; il devient cartésien et philosophe.

Le fait est établi par les témoignages les plus sûrs. « La première chose qui donna à feu le R. P. Malebranche la connaissance et le goût de la véritable philosophie, dit M. d'Allemans, fut la rencontre fortuite qu'il fit sur le quai des Augustins de *L'Homme*, de feu M. Descartes. La singularité du titre le lui fit acheter, et on lui a entendu dire à lui-même que cette manière de philosopher lui fit d'abord un plaisir si sensible qu'il était contraint de fermer souvent le livre, tant l'agitation que cette lecture lui causait était grande ¹. » Un autre de ses amis, le P. Lelong, a rapporté la scène : « Passant dans la rue Saint-Jacques et demandant s'il n'y avait point de livres nouveaux, dont il était assez curieux, on lui présenta le traité de *L'Homme*, de René Descartes, que M. de Clerselier, grand cartésien, venait de donner au public. Quoique cet ouvrage posthume fût un des moindres de ce grand philosophe, la Méthode de raisonner et la Mécanique qu'il y aperçut en le feuilletant lui plut si fort qu'il acheta le livre, et le lut avec tant de plaisir qu'il se trouvait de temps en temps obligé d'interrompre cette lecture à cause des battements de cœur qu'il lui prenait, tant il avait de plaisir en la faisant ². » Enfin, moins précis, le conseiller Chauvin nous dit « que le livre de *L'Homme*, de Descartes, lui tomba par hasard entre les mains. Il le goûta, et médita avec tant d'application la doctrine de ce nouveau philosophe, qu'il changea entièrement d'étude et se fixa à la philosophie et aux mathématiques ³ ».

Ceci se passait en 1664 ⁴. On a beaucoup épilogué sur le songe de Descartes ou tel autre événement de l'histoire littéraire, mais on semble avoir trouvé tout

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 473-474.

2. *Ibidem*, p. 493.

3. *Ibidem*, 480.

Le fait fut rendu public par Fontenelle dans son *Eloge*, p. 400-401. Voir aussi André, *Vie de Malebranche*, p. 11-12.

4. La scène se passe, dit-on, peu après la publication du traité de *L'Homme* ; or le livre parut en avril 1664. D'autre part, le P. Lelong a annoté les *Remarques sur la vie du P. Malebranche* que lui remit M. Chauvin, et à la phrase : « Ce fut pour lors que le livre de *L'Homme*... » il a ajouté : « en 1664 ».

naturel ce fait qui devait bouleverser la vie de Malebranche ; or il pose deux problèmes : comment peut-il se faire que Malebranche ait ignoré Descartes jusqu'à ce jour ? Qu'est-ce que le traité de *L'Homme* a bien pu apporter de si merveilleux à ce jeune prêtre pour opérer en lui une telle conversion ?

I. — *L'anticartésianisme de l'Oratoire.*

Il ne manque pas de bonnes raisons pour trouver étrange l'ignorance de Malebranche : la popularité de Descartes, la grande bataille livrée autour de son œuvre, l'activité de ses sectateurs donnent alors au cartésianisme un tel caractère d'actualité que tout étudiant en philosophie et en théologie doit avoir compulsé quelques pièces du procès ; à plus forte raison s'il est oratorien. Ne vit-il pas dans un milieu cartésien ? N'entend-il pas autour de lui dire du bien de la philosophie nouvelle ? « Comment donc se fait-il, demande Ollé-Lapruno, que du moins dans ces moments de récréation, employés, d'après les règlements, à la conversation, les Pères... ne parlissent jamais d'une philosophie qui comptait dans l'Oratoire tant d'adeptes, s'enseignait dans les collèges de la Congrégation et commençait à être persécutée dans un pays où les oratoriens avaient un établissement ³ ? » Comme les témoignages précédents sont trop formels, aucun historien n'a pu admettre que Malebranche avait lu Descartes avant 1664, mais quelques-uns ont essayé de montrer qu'il avait été cartésien sans le savoir. J. Prost, par exemple, voudrait bien que dès 1661 l'éditeur du traité de *L'Homme* ait jeté la bonne semence dans l'âme du jeune confrère de Notre-Dame-des-Ardilliers. « De La Forge n'était pas un travailleur solitaire. Il aimait... faire connaître ses idées, les soumettre à la discussion. En relation avec les professeurs de l'Oratoire de Notre-Dame-des-Ardilliers, qui étaient favorables à ce cartésianisme, dont lui-même était un adepte fervent, il dut leur faire connaître ses travaux et ses projets. Son nom dut donc, plus d'une fois, frapper les oreilles de Malebranche ; dans les conversations, dans les discussions, il constituait l'actualité. Tout entier sous la mauvaise impression que lui avait laissée l'enseignement de la philosophie qu'il avait reçu au collège de la Marche, le jeune oratorien dut offrir à ces conversations et discussions une oreille distraite, les subir plutôt que les accepter. Mais le souvenir ne devait pas moins lui en être resté... et il est permis de supposer que ce fut peut-être la reminiscence des appréciations naguère entendues sur les entreprises de De La Forge, qui arrêta son regard sur le traité de *L'Homme* et le porta à en faire l'achat ². » L'hypothèse est ingénieuse, mais la dernière ligne est décidément trop précise.

Il convient donc de prendre à la lettre le récit des amis de Malebranche, il est seul *vrai*, et ajoutons pour ceux qui n'aiment guère que le *vrai* ne soit

1. Ollé-Lapruno, *La Philosophie de Malebranche*, t. I, p. 44. (Il s'agit de la maison d'Angers.)

2. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, p. 188-189.

pas vraisemblable, il est peut-être le plus vraisemblable. Malebranche a rencontré la philosophie et la théologie sur les bancs du collège et de la Sorbonne; il n'en a pas fait une critique savante, comme le croit le P. André, mais il les a considérées comme des matières qu'il faut apprendre pour passer des examens. Qu'il s'agisse de Descartes ou d'Aristote, de Gassendi ou de Platon, des systèmes que ses professeurs démontrent ou de ceux qu'ils exécutent, son indifférence est la même. Ce n'est pas à l'Institution que sa vocation philosophique va s'éveiller : nous avons vu que l'année de noviciat n'était pas favorable aux préoccupations purement intellectuelles. Après cela, selon la juste remarque d'Ollé-Laprune, « la préparation prochaine au sacerdoce était la grande affaire, et Jésus-Christ la grande étude... Pénétré de l'excellence du sacerdoce, l'oratorien, au sortir du noviciat, n'avait plus d'autre soin que de se préparer avec toute la perfection possible au saint ministère »¹. Si Malebranche étudie l'histoire avec le P. Le Cointe, s'il suit les conseils de Richard Simon, c'est qu'il espère s'approcher ainsi plus près de la vérité chrétienne à laquelle il veut consacrer sa vie. A aucun moment, l'idée ne lui vient que la philosophie pourrait être ce chemin qui conduit à la parfaite adoration.

D'ailleurs, nous considérons comme une vérité évidente que l'Oratoire est cartésien. Est-ce bien sûr? Victor Cousin l'a affirmé : « Descartes est dès 1650 le philosophe de tout ce qui pense en Europe et en France... Les congrégations enseignantes, et particulièrement celle de l'Oratoire, avaient embrassé et répandaient le cartésianisme². » « Chaque année, écrit un autre auteur, sortait de l'Oratoire un grand nombre de Docteurs qui allaient dans les provinces propager avec le plus noble zèle ce nouvel Évangile de la raison³. » « Dans l'Oratoire, dit Ollé-Laprune, Platon et Plotin, saint Augustin et Descartes étaient connus, aimés, étudiés au moment où Malebranche y entra⁴. » Et tous rappellent l'exemple de Bérulle encourageant le jeune Descartes ; on invoque l'amitié de Condren, du P. de La Barde, du P. Gibieuf pour le philosophe des *Méditations* ; et puis chacun sait qu'augustinisme est presque synonyme de cartésianisme ; on cite les grands cartésiens de la Congrégation, le P. André Martin, l'illustre Thomassin, et tout cela pour aboutir à la jeunesse paradoxale de Malebranche. « Malebranche a pu vivre dans un milieu cartésien sans connaître le cartésianisme⁵. »

L'histoire de l'Oratoire nous offre un tout autre tableau. Il y a des cartésiens à l'Oratoire, mais ni leur nombre, qu'il faudrait déterminer, ni leur prestige personnel ne nous autorisent à les confondre avec l'Oratoire. L'Oratoire, c'est la personne morale qui s'exprime par la voix de ses Généraux, dans les actes des Assemblées et dans les instructions de ses théologiens officieux, c'est cette pensée unanime dont vivent les quatre cents professeurs, régents, curés, et

1. Ollé-Laprune, *ouv. cit.*, I, p. 49-50.

2. Cousin, *De la persécution du Cartésianisme en France. Fragments*, III, p. 298 ; et un peu plus loin, p. 317 : « De toutes les congrégations enseignantes, celle qui avait embrassé avec le plus d'ardeur la nouvelle Philosophie, était l'Oratoire. »

3. J. Dumont, *L'Oratoire et le Cartésianisme en Anjou, Angers*, 1 vol. in-8°, 1864, p. 12.

4. Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, I, p. 48.

5. Vidgrain, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, p. 12.

administrateurs qui se contentent d'une philosophie commune. Or, en 1664, l'Oratoire est anticartésien, plus anticartésien même qu'il n'est antijanséniste.

Qu'en 1628 le cardinal de Bérulle ait eu quelque amitié pour Descartes comme pour Jansénius, cela n'a plus guère d'importance en 1664 ; beaucoup disent peut-être avec Richard Simon : « M. de Bérulle, premier Instituteur des Pères de l'Oratoire, estimait l'esprit et la personne de Descartes, sans entrer dans ses opinions dont il n'était pas capable de juger ¹. » Le saint cardinal appréciait le talent de Descartes ; le P. de Condren, deuxième Général, était en bons termes avec lui ; avec le troisième Général la situation change. Il n'y a plus l'un devant l'autre deux hommes qui se connaissent, qui ont des amis communs, qui s'écrivent des lettres aimables ; il ne s'agit plus de M. Descartes et du R. P. Bourgoing ; il y a le cartésianisme et un Supérieur général qui sait qu'en philosophie et en théologie un faux pas peut être mortel à une jeune Congrégation.

Lorsqu'en 1641 le P. Bourgoing succède au P. de Condren, il y a exactement trente ans que l'Oratoire de France est fondé ; la période d'épreuve est finie ; l'ère des règlements commence ². L'enseignement de la philosophie n'est pas excepté, et dès 1652, le P. André Martin, dont le nom est devenu le symbole de l'Oratoire cartésien, subit les conséquences du nouveau régime. Il est professeur de philosophie à Marseille, lorsque le 19 janvier l'ordre suivant lui est envoyé : « Le P. André Martin se rendra au plus tôt de Marseille en notre maison d'Arles, et y résidera jusqu'à nouvel ordre, quittant son cours de Philosophie commencé, lequel sera parachevé par le P. Pierre de Rhodes, Supérieur, et ce pour ses désobéissances continuelles aux ordres de notre R. P. Général, et pour les dangers auxquels il met la Congrégation tant envers Rome que vers Mr. de Marseille ³. »

Remarquons qu'aucune autorité ni religieuse ni politique n'a encore publiquement condamné Descartes. C'est en 1663 seulement que ses livres sont mis à l'Index, et en 1667 que le gouvernement manifeste son hostilité en interdisant de prononcer son oraison funèbre au moment où ses cendres furent ramenées de Suède ; alors commence « la persécution du cartésianisme » dont parle Victor Cousin. A l'Oratoire, on n'eut aucun effort à faire pour se mettre au ton du jour ; il y avait longtemps que l'anticartésianisme était à l'honneur. Le P. Bourgoing avait vu dans cette attitude un titre à la confiance des Jésuites, qui surveillaient le nouvel ordre enseignant avec un sentiment bien naturel, et surtout il en avait fait un article de son antijansénisme ; il trouvait la philosophie nouvelle trop souvent en compagnie du jansénisme pour ne pas être circonspect ; l'exemple d'Arnauld était suggestif et à l'intérieur de la Congrégation il y avait celui du P. de La Barde ⁴, ami de Descartes et appro-

1. Richard Simon, *Lettres choisies*, t. IV, lettre XII, p. 84 de l'édition 1730.

2. *Supra*, p. 25

3. MM. 577, feuille 1. A la dernière ligne, le copiste a écrit : « Mrs de Marseille » ; aussi Batterel transcrit : « Messieurs de Marseille. » (*Mémoires*, III, p. 519). Il faut probablement comprendre : « Monsieur de Marseille. »

4. Voir sa Biographie dans Batterel, *Mémoires*, II.

bateur de *La fréquente Communion*, celui du P. André Martin qui tenait à Jansénius autant qu'à Descartes. Les circulaires de 1652 visent à la fois les nouveautés en philosophie et en théologie ; elles recommandent aux philosophes et de se méfier des doctrines particulières et d'éviter tout empiètement sur le domaine des philosophes. Celle du 9 août rappelle que les thèses de philosophie doivent être sérieusement examinées par les Supérieurs, avec l'avertissement : « En toutes thèses de Philosophie, on n'y traitera point de matières de Théologie¹. » Celle du 15 novembre reproduit les mêmes instructions, « et ce sous les dernières peines que la Congrégation peut imposer »². La politique conservatrice du P. Bourgoing, qui sera celle du P. Senault et du P. Abel de Sainte-Marthe, s'inspire d'un même principe en philosophie et en théologie : se conformer aux enseignements communément reçus, « afin qu'il n'y ait rien qui fasse du bruit et division »³.

Puisqu'Aristote est le maître communément admis, on recommandera Aristote. En mars 1654, il est défendu au P. Blampignon d'imprimer ses thèses parce qu'il fait profession « de suivre la doctrine de Platon et de réfuter celle d'Aristote, qui est la seule ordinaire et nécessaire aux écoliers, pour étudier puis après ou en médecine ou en théologie scolastique »⁴. Le 10 juillet suivant paraît un « ordre circulaire pour les philosophes qui enseignent en nos collèges » : « Tous ceux de la congrégation qui sont employés à faire le cours de Philosophie sont exhortés et néanmoins obligés d'enseigner la Philosophie commune et ordinaire, et en la manière qu'elle est enseignée en toutes les universités de France, afin qu'il ne paraisse y avoir parmi nous aucune singularité⁵. » Le 24 février 1656, nouvelle lettre pour inviter les philosophes à ne pas se mêler de théologie⁶, et enfin l'Assemblée de 1658 approuve un « directoire des études de Philosophie et de Théologie » nettement hostile aux nouveautés⁷.

On voit ce qu'il faut entendre par le Platonisme de l'Oratoire : on y permet de suivre Platon à condition de ne pas maltraiter Aristote. Nous sommes trop portés à identifier « augustinien » ou même « antiscolastique » et « cartésien » : le mouvement antiscolastique précède et déborde la réforme cartésienne ; il y a des antiscolistiques qui la combattent, les gassendistes par exemple, et en particulier parmi les antiscolistiques augustinien tous ne donnent pas leur adhésion à la philosophie nouvelle. Une histoire de l'augustinisme au XVII^e siècle nous montrerait peut-être deux courants très différents : on verrait bien d'un côté ceux qui reconnaissent dans la métaphysique et la physique de Descartes les traits essentiels de la philosophie chrétienne ; mais de l'autre on trouverait des disciples de saint Augustin qui restent fidèles à

1. MM. 577, feuille 6.

2. *Ibidem*, feuille 8.

3. *Ibidem*.

4. P. Lallemand, *Histoire de l'éducation, etc...*, p. 117. Voir l'excellent chapitre IV de la première partie : *Difficultés avec le roi et les évêques : le cartésianisme*.

5. MM. 577, feuille 14.

6. *Ibidem*, feuille 35.

7. P. Lallemand, *ouvr. cit.*, p. 117.

l'enseignement des écoles et qui espèrent le débarrasser de son fatras scolaire en revenant à sa source ; en saint Thomas, disciple de saint Augustin comme d'Aristote, ils communient avec ce qu'il y a de profondément chrétien dans la scolastique, et si par cette voie ils retrouvent Platon, c'est à l'intérieur d'une synthèse déjà faite où leur sympathie platonicienne s'accommode d'une très légère critique de l'aristotélisme. Tel semble être l'esprit du cours complet de philosophie que le P. Fournenc avait publié en 1655, à la demande du Supérieur général¹ ; il s'agit donc d'une tentative destinée à unifier l'enseignement de la philosophie à l'Oratoire ; si l'on en croit Richard Simon elle échoua², mais son sens était clair : le P. Fournenc appela ses trois volumes *Universae philosophiae synopsis accuratissima, sinceriorem Aristotelis doctrinam cum mente Platonis passim explicata et illustrata, et cum orthodoxis SS. Doctorum sententiis breviter dilucidèque concinnans*. Lorsque le P. Fournenc rencontre Descartes, il le juge, comme tous les autres philosophes, inférieur à Platon et, par exemple, il met les arguments du *Phédon* en faveur de la spiritualité de l'âme au-dessus de ceux des *Méditations*³.

Peut-on dire que l'Oratoire « arbore ostensiblement le drapeau de Descartes »⁴ ? Fidèle à l'esprit de ses fondateurs, l'Oratoire laisse à chacun de ses membres la liberté de prendre parti dans les questions controversées ; mais ordre *enseignant*, chargé par les évêques de tenir des séminaires et par les pouvoirs publics de tenir des collèges, il ne peut pas les laisser libres d'*enseigner* les opinions de leur choix. Pris entre une tradition de liberté et les difficultés particulièrement graves du temps, les Supérieurs, n'osant pas imposer un cours officiel, déterminent certaines limites philosophiques et théologiques que les professeurs auront le devoir de ne jamais dépasser. Malebranche arrive dans une congrégation où la philosophie nouvelle est traitée en suspecte, où un André Martin est mis en surveillance, où les Généraux sont disposés à préserver les jeunes générations de toute influence nuisible à l'unité oratorienne. Or si quelqu'un entre à l'Oratoire avec l'intention d'être parfaitement soumis en philosophie aux conseils de ses Supérieurs, c'est bien lui ; l'anticartésianisme de M. Rouillard l'a laissé aussi froid que son péripatétisme ; il est entré à l'Oratoire pour ne plus entendre parler de tout cela ; d'ailleurs il

1. MM. 577, feuille 12 : 9 août 1653. « Le P. Jacques Fournenc, Supérieur de notre maison des Vertus, continuera de travailler à composer un cours entier de philosophie, qui étant imprimé puisse être enseigné en une année. »

2. R. Simon, *Lettres choisies*, t. IV, Lettre XII : « Les premiers Pères de l'Oratoire avaient comme formé le dessein d'introduire parmi eux la Philosophie de Platon.... Quelques-uns d'eux ont publié des ouvrages sur cette Philosophie. Le P. Fournenc, qui passe pour un de leurs plus habiles en ce genre, a fait imprimer un cours de philosophie, où l'on trouve un mélange peu judicieux de la Philosophie de Platon avec celle d'Aristote. Cet ouvrage était destiné pour l'usage de l'Académie de Juilly ; mais il n'a été goûté de personne, non pas même de ceux de sa Compagnie. Ce n'est pas qu'il n'y fasse de très belles remarques sur le Platonisme : mais ce n'est pas de quoi il s'agissait. Aussi n'a-t-il été d'aucun usage pour leur collège de Juilly. On l'a regardé comme un livre qui contient de fort bonnes choses, mais qui dans sa totalité ne peut être d'aucune utilité. *Infelix operis summa* » (p. 85 de l'édition 1730). — Sur les sentiments de R. Simon à l'égard de Platon, voir *supra*, p. 48.

3. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, t. II, p. 8.

4. J. Dumont, *L'Oratoire et le Cartésianisme en Anjou*, p. 15.

est « écolier en théologie » ; il cherche quelles sciences l'amèneront à mieux connaître la vérité chrétienne ; il n'a aucune envie d'aller voir ce que font ses camarades « philosophes ».

II. — *L'Homme de René Descartes.*

La lecture du traité de *L'Homme* provoqua une véritable conversion : « Cette étude, dit le P. Lelong, lui donna un si grand goût pour la philosophie fondée sur les idées claires et sur la mécanique, qu'il renonça à toute autre étude pour ne s'appliquer qu'à celle-là ¹. » Qu'est-ce que Malebranche a donc trouvé dans ce livre de physiologie ? La science, répond-on. « Dans ce *Traité de l'Homme*, il rencontrait un philosophe pur et un savant : rien pour le sentiment, rien pour l'imagination ; une raison calme et froide, jugeant les choses après un examen sévère, et enchaînant les idées les unes aux autres dans un ordre lumineux ; la science enfin, dégagée de toute subtilité d'école, éloignée de toute pédanterie, mais rigoureuse, débarrassée des entraves syllogistiques, mais très méthodique dans sa marche. Cette austère image de la science lui plut : en contemplant Descartes, il se reconnut philosophe ². » Avec beaucoup plus de précision qu'Ollé-Laprune, Delbos présente la même interprétation : « Au premier abord, on est tenté de demeurer surpris en présence d'un tel effet déterminé par une telle cause. Car, dans cette œuvre posthume de Descartes, il n'est à vrai dire rien donné à ce que l'on peut appeler l'esprit métaphysique, et il ne s'y trouve rien en apparence qui puisse provoquer une élévation spéculative ou mystique de l'âme. Le livre tout entier consistait dans une longue explication mécanique du corps humain. Mais c'est précisément la nature des raisons constamment invoquées par Descartes, et c'est aussi la force et la clarté de la méthode employée par lui qui ravirent Malebranche au point qu'il fut comme extasié de sa lecture ³. » A partir de l'épisode ainsi interprété, la pensée de Malebranche suit deux phases : le traité de *L'Homme* lui révèle la science et il se met à étudier la physique et les mathématiques ; puis « au cours de ses travaux il crut s'apercevoir que la métaphysique de saint Augustin complétait heureusement la physique de Descartes ⁴ ». Ainsi ce n'est pas seulement une analyse abstraite qui décompose la philosophie de Malebranche en une physique empruntée à Descartes et une métaphysique inspirée d'Augustin ; c'est l'histoire même qui nous montre que la métaphysique de saint Augustin est venue s'ajouter à la physique de Descartes. Delbos était si attaché à cette perspective que dans ses articles de la *Philosophie française* il répondait d'avance à l'objection : et la métaphysique de Descartes ? « Sans doute, écrivait-il, en prenant une plus ample connais-

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 493, et témoignage de Chauvin, *supra*, p. 49.

2. Ollé-Laprune, *ouv. cit.*, I, p. 56-57.

3. Delbos, *Etude de la Philosophie de Malebranche*, p. 7.

4. *Ibidem*, p. 8.

sance de Descartes, il toucha à la métaphysique cartésienne, ne fût-ce que par les rapports qu'elle avait avec la physique ; mais il faut retenir ce trait, que l'on pourrait être parfois un peu trop porté à effacer : c'est une curiosité de savant qui lui fit accepter... la physique mécaniste de Descartes ¹. »

Le livre que Malebranche a acheté en 1664 a pour titre : *L'Homme de René Descartes et un traité de la formation du fœtus du même auteur, avec les remarques de Louis de La Forge, docteur en médecine, demeurant à La Flèche, sur le Traité de l'Homme de René Descartes, et sur les figures par lui inventées*. C'est un in-4°, édité à Paris chez Charles Angot, libraire juré, rue Saint-Jacques au Lion-d'Or.

Le volume contient :

- 1° Une lettre de Clerselier à Colbert.
- 2° Une Préface de Clerselier ;
- 3° *L'Homme de René Descartes* ;
- 4° *La Description du corps humain*, traité que Clerselier appelle : *De la formation du Fœtus* ;
- 5° Les Remarques de Louis de La Forge sur le *Traité de l'Homme* ;
- 6° La traduction française de la Préface mise par M. Schuyt en tête d'une édition latine du *Traité de l'Homme*, qu'il avait publiée à Leyde en 1662 ².

Le *Traité de l'Homme* est un fragment du *Traité de la lumière* que Descartes appelait volontiers « mon monde ». Descartes suppose qu'au delà des limites de notre univers, Dieu crée un autre monde et il nous fait assister à sa genèse. *L'Homme* de René Descartes est l'homme de ce monde imaginaire. Le chapitre qu'il lui consacre n'est pas un simple manuel de physiologie. « Il faut, annonce-t-il dès le début, que je vous décrive, premièrement, le corps à part, puis après, l'âme aussi à part, et enfin que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies, pour composer des hommes qui nous ressemblent » ³. Malheureusement Descartes n'eut ni le temps ni les moyens de tenir ces belles promesses et il s'est arrêté après la première partie ; mais en séparant radicalement la pensée et l'étendue, il faisait dépendre l'étude de « l'âme sensitive » de la connaissance du corps « à part » ; aussi dès cette première partie, après avoir parlé de la digestion, de la respiration et des fonctions purement organiques, il explique le mécanisme des sensations, de l'imagination, de la mémoire et des passions. Les deux tiers du traité sont consacrés à ce que nous appelons aujourd'hui la psychophysiologie ⁴. Il est permis de penser que cette réponse scientifique au

1. Delbos, *La Philosophie française*, Paris, Plon, 1919, 1 vol. in-12, p. 98.

2. Sur la publication de ces Traités, voir Descartes, *Œuvres*, XI : Avertissements de M. Adam, p. 1 à vii et p. 220 à 222 ; l'extrait de la Préface de Clerselier publié p. xi à xiv.

3. Descartes, XI, p. 119-120.

4. Le traité occupe les pages 119 à 202 de l'édition Adam ; or la partie « psychophysiologique » commence à la p. 143 (« Je vous dirai que quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine... »)

connais-toi a vivement intéressé le jeune oratorien ; habitué à l'examen de conscience, il trouvait dans ce livre une manière nouvelle de comprendre les sentiments et les inclinations naturelles ¹ ; c'était, en réalité, une classification méthodique des liens qui retiennent l'esprit à la terre lorsque dans l'oraison il cherche à fuir vers sa patrie.

La *Description du Corps humain*, le deuxième traité du recueil de 1664, commence par une Préface qui annonce bien autre chose que des notes sur la formation de l'animal.

« Il n'y a rien à quoi l'on se puisse occuper avec plus de fruit, qu'à tâcher de se connaître soi-même. Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance ne regarde pas seulement la Morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la Médecine ; en laquelle je crois qu'on aurait pu trouver beaucoup de préceptes très assurés, tant pour guérir les maladies que pour les prévenir, et même aussi pour retarder le cours de la vieillesse, si on s'était assez étudié à connaître la nature de notre corps, et qu'on n'eût point attribué à l'âme les fonctions qui ne dépendent que de lui, et de la disposition de ses organes ². »

Après avoir ainsi rappelé qu'il faut se connaître soi-même, que la morale et la médecine en dépendent, que les physiiciens scolastiques ont embrouillé les propriétés de l'âme et celles du corps, Descartes dénonce l'erreur fondamentale de la philosophie des Ecoles :

« Mais pour ce que nous avons tous éprouvé, dès notre enfance, que plusieurs de ses mouvements obéissaient à la volonté, qui est une des puissances de l'âme, cela nous a disposés à croire que l'âme est le principe de tous. A quoi aussi a beaucoup contribué l'ignorance de l'anatomie et des mécaniques : car ne considérant rien que l'extérieur du corps humain, nous n'avons point imaginé qu'il eût en soi assez d'organes, ou de ressorts, pour se mou-

1. Détachons, à titre d'exemple, ce qu'il dit des Inclinations : « Pour ce qui est des Esprits Animaux, ils peuvent être plus ou moins abondants, et leurs parties plus ou moins grosses, et plus ou moins agitées, et plus ou moins égales entre elles une fois que l'autre ; et c'est par le moyen de ces quatre différences, que toutes les diverses humeurs ou inclinations naturelles qui sont en nous (au moins en tant qu'elles ne dépendent point de la constitution du cerveau, ni des affections particulières de l'âme) sont représentées en cette machine. Car, si ces esprits sont plus abondants que de coutume, ils sont propres à exciter en elles des mouvements tout semblables à ceux qui témoignent en nous de la *bonté*, de la *libéralité* et de l'*amour* ; et de semblables à ceux qui témoignent en nous de la *confiance* ou de la *hardiesse*, si leurs parties sont plus fortes et plus grosses ; et de la *constance*, si avec cela elles sont plus égales en figure, en force et en grosseur ; et de la *promptitude*, de la *diligence*, et du *désir*, si elles sont plus agitées ; et de la *tranquillité d'esprit*, si elles sont plus égales en leur agitation. Comme, au contraire, ces mêmes esprits sont propres à exciter en elles des mouvements tout semblables à ceux qui témoignent en nous de la *malignité*, de la *timidité*, de l'*inconstance*, de la *tardivité* et de l'*inquiétude*, si ces mêmes qualités leur défont. Et sachez que toutes les autres humeurs ou inclinations naturelles sont dépendantes de celles-ci. Comme l'*humeur joyeuse* est composée de la promptitude et de la tranquillité d'esprit ; et la bonté et la confiance servent à la rendre plus parfaite. L'*humeur triste* est composée de la tardivité et de l'inquiétude, et peut être augmentée par la malignité et la timidité. L'*humeur colérique* est composée de la promptitude et de l'inquiétude, et la malignité et la confiance la fortifient... » (XI, p. 166-167.)

2. Descartes, XI, p. 223-224.

voir de soi-même, en autant de diverses façons que nous voyons qu'il se meut ¹. »

« Au lieu que », et voici maintenant le remède : « lorsque nous tâchons à connaître plus distinctement notre nature, nous pouvons voir que notre âme, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, c'est-à-dire qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient, et qu'elle sent, pour ce que toutes ces fonctions sont des espèces de pensée. Et que, puisque les autres fonctions que quelques-uns lui attribuent, comme de mouvoir le cœur et les artères, de digérer les viandes dans l'estomac, et semblables, qui ne contiennent en elles aucune pensée, ne sont que des mouvements corporels, et qu'il est plus ordinaire qu'un corps soit mu par un autre corps, que non pas qu'il soit mu par une âme, nous avons moins de raison de les attribuer à elle qu'à lui ². » Jamais les principes essentiels du cartésianisme n'ont été affirmés en termes aussi nets, et pour notre part nous renonçons à les qualifier de « métaphysiques » ou « physiques » ; ici ils ouvrent un traité de physiologie, mais dans la *Deuxième Méditation* ils commentent le *Cogito* ³. Ajoutons seulement qu'avant de terminer sa Préface, Descartes souligne le caractère pratique de son œuvre : il veut que « connaissant distinctement ce qu'il y a en chacune de nos actions qui ne dépend que du corps, et ce qu'il y a qui dépend de l'âme, nous puissions mieux nous servir, tant de lui que d'elle, et guérir ou prévenir les maladies » ⁴.

Ces deux traités sont précédés d'une Préface de Clerselier ; l'ami de Descartes fait d'abord l'histoire de leur publication ⁵, puis répondant directement aux Aristotéliens qui attaquent la philosophie nouvelle, il dégage et défend l'idée essentielle du livre qu'il présente au public : « Le corps et l'âme de l'homme sont véritablement deux choses ou deux substances réellement distinctes ». Pour la démontrer, il pose le principe des idées claires et distinctes : « tout le monde tombera d'accord que nous ne saurions juger des choses que par le moyen des idées ou des notions qui sont en nous ; et nous n'en saurions bien juger si ces idées ou ces notions ne sont claires et distinctes ». Appliquons ceci à la notion de substance : en examinant les différents attributs sous lesquels une substance peut se manifester, si je remarque que certains n'ont entre eux aucune affinité ni ressemblance, même qu'ils se contraignent, « je dois nécessairement conclure que les substances qui en sont les sujets, et en qui ils résident, sont non seulement diverses, mais aussi différentes en nature » ; or c'est ce que je remarque entre les attributs qui appartiennent

1. Descartes XI, p. 224.

2. *Ibidem*, p. 224-225.

3. Voir VII, p. 24, ligne 24 : « Nunquid ergo saltem ego aliquid sum » ? etc..., et p. 28, ligne 20 : « sed quid igitur sum ? Res cogitans. Quid est hoc ? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens », etc ..

4. XI, p. 227.

5. C'est cette partie qui a été publiée par Adam, t. XI, p. xi à xxiv. — La Préface de Clerselier n'est pas paginée dans l'édition de 1664.

nent à l'âme et ceux qui appartiennent au corps ; ce sont donc « deux sortes de substances tellement différentes qu'elles n'ont entre elles aucun attribut qui soit commun ». Pourtant il y a des gens qui hésitent devant cette heureuse évidence, comme s'ils avaient peur « d'accorder à leur âme un degré d'honneur qui ne lui appartiendrait point » ; aussi Clerselier les presse de réfléchir ; il accumule les arguments, et les grands thèmes des *Méditations métaphysiques* soutiennent son éloquence. Voici le doute méthodique et le « Cogito »¹ ; voici l'idée d'un Dieu spirituel² ; et enfin « après avoir employé ce que le bon sens m'aura pu fournir de raison, je me servirai de l'autorité de saint Augustin, lequel dans le chapitre x^e du X^e livre de la Trinité, dont je mettrai ici la version, semble avoir fourni à M. Descartes toute la matière de ses raisonnements touchant ce qui regarde notre âme, et peut-être cela fera que plusieurs seront plus disposés à écouter ce que dicte la vraie raison, quand ils la verront sortir de la bouche de ce grand homme ».

Saint Augustin nous dit en effet qu'en recommandant la connaissance de soi-même la sagesse de tous les siècles nous conduit devant ce qu'il y a de plus intime, de plus proche et de plus présent à nous-mêmes ; pour réussir, il suffit de détourner notre pensée de la considération des choses dont la connaissance nous est donnée par les sens et reconnaître les propriétés purement spirituelles. Clerselier développe longuement ces témoignages³ qui mettent la philosophie nouvelle sous le plus haut patronage chrétien.

Le commentaire de Louis de La Forge, dont nous reparlerons, insiste sur

1. « Il est certain que celui qui veut philosopher par ordre, et qui est résolu à douter de tout, jusqu'à ce qu'il ait rencontré quelque chose de l'existence de laquelle il ne puisse douter, ne peut pas douter qu'il ne soit pendant qu'il doute ; mais si nous considérons que la chose qui raisonne ainsi, et qui ne pouvant douter de soi-même doute néanmoins encore de tout le reste, n'est-ce pas ce que nous disons être *notre corps*, mais ce que nous appelons *notre âme* ou *notre pensée* ; nous connaissons manifestement la réelle distinction qui est entre l'âme et le corps. »

2. Voici le sens de son argumentation : nous croyons en Dieu ; le Dieu auquel nous croyons est esprit ; or les attributs que nous lui reconnaissons sont justement ceux que nous reconnaissons à l'essence de l'âme, avec cette différence que Dieu les possède d'une manière souverainement parfaite ; donc l'essence de l'âme n'a aucun attribut commun avec l'essence des corps.

3. Voici les principaux textes tels que les traduit Clerselier : « Quand cet avis ancien, qui a été le conseil des Sages de tous les siècles, est donné à l'homme : *Connais-toi toi-même*, il ne faut pas penser qu'il ait à se mettre en peine de connaître une chose qui soit fort loin de lui, ou qui soit hors de sa présence. Nullement. Tout ce qu'il a à faire, c'est de discerner avec soin la chose du monde qui lui est la plus intime, la plus proche et la plus présente, et de la bien distinguer de tout ce qu'elle n'est point. Lors donc que l'homme entend qu'on lui dit, ou qu'on l'avertit qu'il se connaisse soi-même, c'est à son âme à bien prendre garde de ne rien admettre qui ne soit vrai, et qui n'appartienne à ce qu'elle se reconnaît être : car elle sait bien que c'est à elle que s'adresse cet avis qu'on lui donne : à elle, dis-je, qui est, qui vit, et qui entend. Mais quelqu'un me dira peut-être : un cadavre, tout mort qu'il est, ne laisse pas d'être, et un animal a la vie aussi bien que l'âme : il est vrai, mais ni l'un ni l'autre n'est doué de connaissance et d'intelligence, et c'est de cette façon que l'âme sait qu'elle est, et qu'elle vit, à savoir en tant qu'elle est une chose intelligente, et qui vit de la façon que vivent les choses intelligentes. »

Si l'on se reporte au texte latin (*De Trinitate*, X, ch. x, § 13, t. VIII, 1362-1363), on remarque que la traduction amplifie démesurément.

le verbalisme des scolastiques. « Cela ne sert de rien, pour expliquer comment se produit un tel effet, que de dire qu'une telle partie le produit, parce qu'elle a la puissance de le produire. Est-ce bien expliquer la cause d'une diarrhée, par exemple, que de dire qu'elle vient, ou de ce que la faculté expultrice est irritée, ou de ce que la faculté rétentrice des intestins est affaiblie ; mais n'est-ce pas en bon français, dire : je n'en sais rien ¹ ? » Descartes a balayé tout cela, et son disciple célèbre ses louanges sur le mode habituel de la jeune école : « Il y avait quelque chose d'extraordinaire dans cet homme, que nous pouvons appeler divin, à bien plus juste titre que Platon, et que nous pouvons croire, avec bien plus de raison que quelques uns n'ont fait d'Aristote, avoir été envoyé de Dieu pour nous apprendre à bien philosopher ². »

Pour M. Schuyt, c'est aussi « par une faveur toute particulière du ciel » que « René Descartes est venu à paraître, lequel, après plusieurs diverses fortunes, a remis la philosophie dans son ancienne liberté, et l'a rétablie dans son lustre et dans sa splendeur, ayant commencé à réformer dès les premiers fondements ³ » ; « ayant fait rentrer l'esprit en soi-même, pour considérer attentivement ce qu'il était, il a, pour ainsi parler, restitué l'Esprit à l'Esprit ⁴ ». Son œuvre est immense, en mathématiques, en physique et dans toutes les parties de la philosophie, mais son plus beau titre de gloire est « la victoire qu'il a remportée sur les athées, par les preuves invincibles qu'il a données de la spiritualité de nos âmes, de l'existence de Dieu et de *la dépendance absolue que les créatures ont du créateur et du conservateur de leur Etre*... Il nous a fait voir plus clair que le jour, que comme l'essence des créatures et leurs opérations dépendent entièrement de Dieu, ainsi la parfaite connaissance de toutes les choses qui sont au monde, et leur entière vérité et certitude dépend absolument de la connaissance que nous avons de lui ; de sorte qu'il est vrai de dire que Dieu est véritablement le commencement et la fin de toutes choses, et l'unique but où tendent tous ses travaux comme l'on peut voir par la Préface qu'il a mise au-devant de ses excellentes et sublimes Méditations, où il déclare lui-même qu'il ne prétend tirer aucune gloire de tous ses progrès dans la Philosophie, qu'en tant qu'ils pourront servir à l'accroissement de la gloire de Dieu » ⁵.

1. *L'Homme*, de René Descartes, éd. 1664, p. 217. — Et encore, à propos de la faculté *pulsive* qui cause les battements du cœur : « Pour moi, je porte tant de respect à mes maîtres, que je veux bien retenir ce mot de Faculté plutôt que de leur déplaire... Mais comme ils ne feront pas, je crois, difficulté d'avouer, qu'ici et en beaucoup d'autres lieux ce mot est inutile, et ne sert de rien pour expliquer comment la chose se fait, j'espère qu'ils me permettront de demander ce que c'est que cette faculté... » (P. 183.)

2. *Ibidem*, p. 406.

3. *Ibidem*, p. 410.

4. *Ibidem*. C'est presque la formule d'Hamelin : « Il a vraiment révélé la pensée à elle-même. » (*Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 182.)

5. *Ibidem*, p. 411 412

La préface de M. Schuyt qui couronne le recueil est entièrement réservée à l'automatisme des bêtes : en cette matière, les répondants de Descartes sont saint Augustin, saint Pierre, saint Paul, saint Basile, et l'auteur de l'Ecclésiaste.

Lorsque Malebranche parcourut le dernier « Descartes » chez son libraire, le livre lui plut ; nous ne saurons jamais pourquoi ; le P. Lelong dit qu'en le feuilletant il fut frappé par « la Méthode de raisonner et la Mécanique qu'il y aperçut » ¹, et tous les historiens de Malebranche l'ont répété, lui faisant recevoir « le coup de la grâce philosophique » ² dans la boutique du libraire ³. M. d'Allemands dit tout simplement qu'il l'acheta à cause de « la singularité du titre ⁴ ». Ce qui est important, c'est que, rentré chez lui, il a lu ce recueil, et qu'après l'avoir lu il n'était plus le même.

Qu'il y ait reconnu, clairement motivée par Descartes, une condamnation de la scolastique dont son expérience avait depuis longtemps posé les conclusions, qu'il ait trouvé dans le commentaire de Louis de La Forge des railleries que l'on chuchotait naguère à la barbe des professeurs, c'était certes suffisant pour éveiller sa sympathie. Qu'il ait été ému par la simplicité de la « mécanique » cartésienne, qu'il ait goûté pour elles-mêmes ses explications lumineuses, on ne saurait en douter à moins d'en faire le héros d'une piété fade, insensible à la beauté d'une démonstration ou d'un style sans apprêt ⁵. Pourtant s'il n'y avait eu que cela, imagine-t-on que *L'Homme* de René Descartes eût bouleversé sa vie ? Si la science lui avait été présentée comme une simple exploration de la nature, croit-on qu'il y eût aperçu autre chose qu'un divertissement et qu'il eût entièrement changé d'études ? Dire qu'il reçut alors la révélation de la science, c'est oublier le contenu du recueil de 1664 et introduire dans le Cartésianisme une distinction qui appartient à des pensées plus modernes. La séparation de l'âme et du corps, la définition de l'âme comme substance pensante, est-ce de la physique, de la physique au sens où nos physiciens d'aujourd'hui l'entendraient ? Malebranche a donc appris autre chose qu'une leçon d'anatomie dans le livre au titre singulier.

Le mécanisme cartésien a deux faces : il libère du même coup la matière et l'esprit, et ce double affranchissement est la condition de la vraie morale

1. *Supra*, p. 50.

2. Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, II, p. 18.

3. Fontenelle, *Eloge* : « Il se mit à feuilleter le livre et fut frappé comme d'une lumière qui en sortit toute nouvelle à ses yeux. Il entrevit une science dont il n'avait point d'idée, et sentit qu'elle lui convenait... Il acheta le livre, etc.. » (p. 400-401). — André, plus modéré, *Vie de Malebranche* : «... Il en parcourut quelque chose. Il y trouva du bon sens, il en admira la méthode, il l'acheta » (p. 12). — Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, I, p. 43 : « Un jour, il trouve chez un libraire le *Traité de l'Homme* de Descartes, y jette les yeux, se sent ému et ravi, achète le livre, etc.. » — Delbos, *Etude sur Malebranche*, p. 6.

4. *Supra*, p. 50.

5. Il convient en effet d'insister sur la valeur littéraire de ces traités scientifiques, la phrase sertit exactement la pensée, et Descartes multiplie les images non pour orner son style mais pour le rendre plus précis. (XI, p. 130-131 ; p. 165 ; p. 173, etc..) Il faut comparer à ce livre quelque « traité des animaux » aristotéliens pour comprendre la joie de Malebranche.

comme de la vraie physique ; il rend à l'âme sa mission propre qui est de penser et non d'être la forme d'un corps, service dont Clerselier et Schuyt se chargeaient de célébrer les mérites religieux. Aussi projeté dans une âme chrétienne de ce siècle, le mécanisme cartésien éveille des résonances chrétiennes ; la psychophysiologie du recueil apparaît tout naturellement comme une forme scientifique de cette connaissance de soi-même, qui est la première étape de l'ascèse purifiante ; en habitant sa pensée, *L'Homme* de René Descartes devient un peu l'homme de Malebranche.

Le jeune oratorien qui se promène rue Saint-Jacques à la veille ou au lendemain de son ordination ¹ ne cherche pas une physique : la physique ne l'intéresse pas. Il ne cherche pas davantage une métaphysique : ses croyances lui suffisent et il possède sur Dieu, l'âme, la destinée et l'origine des choses un système d'idées solidement enracinées qu'aucun doute n'a jamais effleurées et n'effleurera jamais. Il ne cherche pas la vérité, mais à mieux connaître la vérité dont il vit ; ses études de théologie, d'histoire ou de critique ne l'ont point satisfait, parce qu'elles ne conduisaient pas sa raison plus loin que celle de l'ignorant. Or voici une philosophie fondée sur le respect de la substance spirituelle, une philosophie si claire et si soucieuse du bien public que l'intelligence se porte spontanément vers elle ; ce ne sont pas, selon nos distinctions modernes, une métaphysique ou une physique ou une morale que le recueil de 1664 enseigne à Malebranche, mais les principes de toute métaphysique, de toute physique et de toute morale : il déploie sous ses yeux un univers nouveau, riche de valeurs dont il ne soupçonnait même pas l'existence : une *révélation de valeurs*, valeurs pratiques et valeurs morales, tel est le sens de la « conversion » de Malebranche. Désormais, il reconnaît la dignité de la philosophie : le cartésianisme prouve par son exemple que la philosophie vaut la peine d'être étudiée ; le mécanisme a le double avantage d'être une physique utile et d'être autre chose qu'une physique. C'est une curiosité de savant, disait Delbos, qui lui fait accepter la physique mécaniste de Descartes ² ; la réciproque serait peut-être plus vraie : c'est la physique mécaniste de Descartes qui lui fait accepter de cultiver la curiosité du savant, parce que cette physique mécaniste ne divertit pas l'âme de sa fin essentielle.

La rencontre avec Descartes marque la rencontre avec la philosophie, mais la philosophie ne pouvait rencontrer Malebranche sans être une philosophie chrétienne.

III. — *La formation cartésienne.*

Après cette lecture, Malebranche passa aux autres livres de Descartes ³.

1. Rappelons qu'il fut ordonné en septembre 1664.

2. *Supra*, p. 55-56.

3. Dans l'inventaire de sa bibliothèque, on trouve (nous mettons entre parenthèses les éditions probables) :

Parmi les in-4° : *Méditations de Descartes*. (Il y eut des éditions françaises in-4° en 1647,

« Cette étude, dit le P. Lelong, lui donna un si grand goût de la philosophie fondée sur les idées claires et distinctes, qu'il renonça à toute autre étude, pour ne s'appliquer qu'à celle-là. Il avait surtout un penchant très fort pour la physique, et en même temps une grande disposition pour faire des expériences, comme il en eût donné bien des preuves ; mais comme il préférait les études utiles à celles qui ne font que satisfaire la curiosité, il s'abstenait de méditer sur la physique, afin de se donner entièrement aux vérités métaphysiques et à la morale ¹. » Le P. Lelong ajoute : « Il s'appliqua pendant près de quatre ans à la lecture des ouvrages de M. Descartes. Il se crut alors en état, en suivant ses traces et ses principes, de former le dessein de son ouvrage de la *Recherche de la vérité* ². »

Entre 1664 et 1669 environ, Malebranche refait complètement ses études ; la philosophie nouvelle est une vue sur la nature tout entière ; elle est donc une mathématique, une mécanique, une physique et une physiologie comme une métaphysique et une morale. La *Recherche de la vérité* révèle une culture si étendue que l'on ne doit pas craindre d'exagérer son activité intellectuelle pendant les années qui suivent la rencontre avec le cartésianisme et qui préparent l'avènement du « malebranchisme ».

D'abord, dit le P. Lelong, « ayant connu par la lecture de M. Descartes la nécessité de savoir les mathématiques et l'utilité qu'on en pouvait retirer, il s'y appliqua tout de bon, sans le secours que des livres qui avaient paru de son temps. Il a dit bien des fois depuis que s'il avait eu dans sa jeunesse les livres de mathématiques publiés avec tant de méthode et de pénétration depuis quelques années, il eût fait bien plus de progrès. » ³ Ces « livres qui avaient paru de son temps », ce sont probablement ces gros traités que nous retrouvons dans sa bibliothèque, le *Cursus mathematicus* en six volumes de Pierre Héri-

1661 et 1673.) — *Renati Descartes, Meditationes*. (Une des éditions elzéviriennes de 1650, 1654, 1663, 1670 et 1678.) — *Lettres de Descartes*, 3 vol. (Ce sont les 3 volumes publiés par Clerse-lier en 1657, 1659 et 1667.) — *Méthode et Géométrie de M. Descartes*. (Probablement la 1^{re} édition du *Discours et des Essais*, Leyde, 1637, car dans les éditions suivantes on a séparé la *Géométrie* du *Discours*, de la *Dioptrique* et des *Météores*.) — *La Géométrie de Descartes*. (Paris, 1664.) — *Descartes, Geometria*, 2 vol. (C'est la deuxième édition de la célèbre traduction latine : *Geometria a Renato Des Cartes anno 1637 gallice edita, postea autem una cum notis Florimondi de Beaune... gallice conscriptis, in latinam linguam versa et commentariis illustrata opera et studio Francisci a Schooten...* Amsterdam, Elzévier, 1659-1661. Elle fut rééditée en 1683 et 1695. Sur ce volume et son contenu, voir Brunschvicg : *Les Etapes de la Philosophie mathématique*, 2^e éd., p. 126-127.) — *Mécanique de M. Descartes*. (En 1668, parut un *Traité de la mécanique* composé par M. Descartes. De plus l'abrégé de musique du même auteur, mis en français, avec les éclaircissements nécessaires, par N. P. D. L. ; il s'agit de Nicolas Poisson, Prêtre de l'Oratoire.) — *Principes de la philosophie de Descartes*. (Editions de 1646, 1659, 1660, 1668 ou 1681.)

Parmi les in-12 : Descartes, *Les Passions de l'âme*. (Editions de 1650, Elzévier, 1664 ou 1679.)

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 493-494.

2. *Ibidem*, p. 494. — Cf. Témoignage de Chauvin : « Après cinq ans de cette sorte d'étude, il lui prit envie d'essayer ses forces, » (*Ibidem*, p. 480.)

3. *Ibidem*, p. 494.

gone¹, les *Problemata Geometrica* d'Angeli², la *Géométrie* et le *Traité de la Sphère* de Jean Boulenger³, la *Geometria pars universalis* de Gregory⁴ et les recueils pratiques de Didier Henrion⁵. Bien entendu, il étudia les maîtres de l'antiquité, Euclide⁶, Apollonius de Perga et Archimède⁷, et, parmi les modernes, Viète⁸ et le P. Marin Mersenne⁹. Enfin il eut les premiers ouvrages sur les logarithmes, notamment celui de leur inventeur Jean Neper¹⁰.

1. Pierre Hérigone. *Cursus mathematicus, nova, brevi et clara methodo demonstratus*. 5 vol. in-8°, Paris, 1634-1637. Un supplément parut en 1642, et en 1664 le cours fut réédité en 6 vol. in-8° ; ce sont probablement ceux-là que signale le catalogue de la bibliothèque de Malebranche, Pierre Boutroux a donné quelques lignes ou renvoyé à ce cours en étudiant les origines de l'Algèbre. *L'Idéal scientifique des Mathématiciens*, Paris, Alcan, 1920, 1 vol. in-12, p. 84, 85 et 90.

2. Stephano Degli Angeli, *Problemata geometrica sexaginta circa conos, sphaeras, superficies conicas, sphaericasque praecipue versantia*, Venise, 1658, in-4°.

3. Jean Boulenger, *Géométrie ou mesure des lignes droites éloignées par le carré géométrique...* Paris, 1624, 1 vol. in-4°. Mais sous le titre, « la Géométrie de Jean Boulenger », le catalogue désigne peut-être : *La Géométrie pratique des lignes, des superficies et des corps*, volume in-4° édité en 1630 et 1640, ou surtout *La Géométrie pratique du sieur Boulenger, ou nouvelle méthode de toiser et arpenter toutes sortes de grandeurs*, Paris, 1634, in-4°.

Le Traité de la sphère du monde ; in-8°, Paris, 1628, 1648, 1664, 1688.

4. James Gregory, *Geometriae pars universalis, inserviens quantitatium curvarum transmutationi et mensurae*, auctore Jacobo Gregorio, Padoue, in-4°, 1668. Sur Gregory, voir : Brunschvicg, *Les Etapes de la Philosophie mathématique*, 2^e édition, p. 186.

Ne pas confondre James Gregory et David Gregory, dont Malebranche possédait les *Catoptricae et dioptricae sphaericae elementa*, Oxford, 1695, in-8°.

5. Henrion, *Sinuum, tangentium et secantium canon manualis*, Paris, 1623, 1 vol. in-24.

Règle proportionnelle sur laquelle sont appliquées plusieurs lignes et figures divisées selon diverses proportions et mesures, Paris, 1626, in-8°.

Sous le titre *Usage du mécomètre*, le catalogue désigne probablement *L'usage du compas de proportion*, vol. in-8°, édité en 1564, 1624, 1631, 1637, 1680, 1685.

Il avait acquis, sur le même sujet, le livre de Michel Connette, *La Géométrie réduite en une facile et brève pratique par deux excellents instruments, dont l'un est le pantomètre ou compas de proportion de Michel Connette... l'autre est l'usage du compas à huit pointes inventé par Fabrice Mordente...*, et composé en italien par Michel Connette, Paris, 1626.

6. Le catalogue porte parmi les in-folio. *Euclidis vetus editio*. Il s'agit probablement d'une traduction latine d'œuvres complètes, qui furent plusieurs fois rééditées en in-folio au cours du XVI^e siècle. (Venise, 1509 et 1510 ; Bâle, 1537 ; Paris, 1519 et 1578.)

Malebranche possédait aussi : *Les quinze livres des éléments géométriques d'Euclide, traduits en français par D. Henrion* dans l'édition in-4° de Paris, 1632, dans l'édition latine d'Isaac Barrow, Cambridge, 1635, in-12, et enfin dans l'édition française in-12 du P. Claude-François Milliet-Dechales. (Nombreuses éditions à partir de 1672.)

7. Le catalogue porte Apollonius et Archimedis opera parmi les in-12 ; il s'agit probablement de l'édition du P. Mersenne, Paris, 1626.

Plus tard, il acquit l'édition d'Isaac Barrow, Londres, 1674-1675, in-4° : *Archimedis opera*.

Enfin le catalogue signale parmi les in-26 des *Archimedis opera* que nous n'avons pas identifiés.

8. Viète, *Opera mathematica*, 1 vol. in-fol., Leyde, 1646. Le catalogue porte aussi un petit vol. in-12, *Algèbre de Viète*

9. *Cogitata physico-mathematica*, Paris, 1644, in-4°.

Universae geometriae mixtaeque mathematicae synopsis, et bini refractionum demonstratarum tractatus, Paris, 1644, in-4° (indiqué dans le catalogue par l'abréviation : *Synopsis geometriae*).

Reflexiones physico-mathematicae. Paris, 1647, in-4°.

Le catalogue porte aussi un *Tractatus Mechanicus*, in-4°.

10. Le catalogue porte : Neperus, *De logarithmis*, in-4°. C'est probablement soit l'in-4° d'Edimbourg, *Logarithmorum canonis descriptis, seu arithmeticarum supputationum mirabilis abbreviatio*, soit le livre posthume, *Mirijiei logarithmorum canonis constructio et eorum ad naturales ipsorum numeros habitudines*, ibidem, 1618, in-4°. Pierre Boutroux dit que « les bases

Le P. Lelong croit que, s'il avait suivi son inclination naturelle, il serait devenu physicien. Il avouait cependant que cette science l'ennuyait à cause de ses détails. « Il a reconnu depuis que, quoiqu'on pût démontrer la plupart des principes généraux de la physique, il était très difficile d'entrer dans les questions particulières et d'en expliquer les phénomènes ¹. » Il se mit au courant des travaux de Gilbert ² et du P. Kircher ³ sur le magnétisme ; de l'astronomie de Kepler ⁴ et de son adversaire Philippe Lansberge ⁵ ; mais surtout il étudia la nouvelle physique de Galilée ⁶ et le problème du mouvement de la terre ; enfin il semble bien qu'il ait acheté, à mesure qu'ils paraissaient, les livres du P. Honoré Fabri ⁷, de

du calcul des logarithmes furent posées dans cet ouvrage ». (*L'idéal scientifique des Mathématiciens*, p. 118, note 1.)

Dans le même ordre d'études, nous trouvons encore :

Ougred, *Arithmeticae in numeris et speciebus institutio, quae tum logisticae, tum analyticae, atque totius mathematicae clavis est*. 1631, in-8°.

Adrien Metius, *Opera mathematica*, in-4°, Amsterdam, 1633, *De usu... globi tractatus*, éditions in-4° en 1611 et 1624.

Le catalogue porte parmi les in-4° : *Vincentio examen quadraturae circuli*. C'est le livre du P. Vincent Léotaud (S.J.) : *Examen circuli quadraturae hactenus editarum celeberrimae, quam Apollonius alter, magno illo Pergaeo non minor geometra R. A. Gregorius a Sancto Vincentio*, Lyon, 1654, in-4°. Grégoire de Saint-Vincent est le fameux géomètre jésuite, auteur de l'*Opus geometricum quadraturae circuli*, 1647, critiqué par Descartes avant même qu'il fût publié : A Mersenne, juin 1645 (IV, p. 227 sq). Descartes a été amené à plusieurs reprises à se prononcer sur les idées du P. de Saint-Vincent, notamment : A Carcavi, 17 août 1649, V, p. 392 ; A *** , 1649 ou 1650, V, p. 465.

Du même P. Léotaud, Malebranche avait les *Institutionum arithmeticarum libri quatuor, in quibus omnia, quae ad numeros simplices, fractos, radicales ac proportionales pertinent*, Lyon, 1660, in-4°.

Antoine de La Loubère (S.J.), *Quadratura circuli et hyberbolae segmentorum, ex dato eorum centro gravitatis*, Toulouse, 1651, in-8°.

Ward, *Idea trigonometriae demonstratae in usum juventutis*, Oxford, 1654, in-4° ; *Astronomia geometrica, ubi methodus proponitur qua primarium planetarum astronomia, sive elliptica, sive circularis, possit geometricè absolvi*, Londres, 1656, in-8° (Malebranche avait aussi son *In Thomae Hobbii philosophiam exercitatio epistolica*, 1656, in-8°).

1. Cousin, *Fragments*, IV, p. 495.

2. William Gilbert, *De Magnete*, dit le catalogue. C'est l'in-4° du *Tractatus, sive physiologia nova de magnete magneticisque corporibus et magno magnete tellure*, 1633. Malebranche avait aussi le *De Mundo nostro sublunari philosophia nova*, Amsterdam, 1651, in-4°. Il cite et critique Gilbert dans *La Recherche*, II, 2, ch. II, p. 200.

3. Kircher (S. J.). *Magnes sive de arte Magnete*, 1 vol. in-folio, 1654. Descartes écrivit quelques notes sur ce traité, que Leibniz recopia chez Clerselier pendant son séjour à Paris de 1675-1676. (Descartes, *Œuvres*, XI, p. 635 sq.)

Magneticum naturae regnum, sive disceptatio Physiologica de Triplici in Natura rerum Magnete, juxta triplicem ejusdem Naturae gradum digesto Inanimato Animato Sensitivo, in-12. C'est l'édition sans date d'Amsterdam. La 1^{re} édition est de 1667. Rome, in-4°.

Itinerarium ecstaticum quo mundi opificium id est Coelestis expansi, siderumque tam errantium quam fixorum natura, vires, proprietates, in-4°, Rome, 1656, in-4°.

4. Kepler, *Epitome astronomiae copernicanae*, in-8° (probablement la réimpression de 1635).

5. Lansbergius, *Commentationes in motum terrae*, Middelbourg, 1630, in-4° ; *Uranometria*, ibidem, 1631, in-4° ; *Tables astronomiques*, édition française, in-fol., 1633 ou 1655.

6. Il avait le *Systema cosmicum*, plus connu sous le nom de *De systemate mundi*, que donne le catalogue ; 1 vol. in-4°. (Soit l'édition elzévirienne de 1635, soit celle de Lyon, 1641.)

7. Honoré Fabri (S. J.), *Dialogi physici in quibus de motu terrae disputatur, marini aestus nova*

Christian Huygens ¹ et les recueils d'expériences de Robert Boyle ². Ajoutons qu'il possédait le *Traité de l'équilibre des liqueurs* ³.

Dès cette époque, les sciences naturelles furent son étude favorite. Il possède le *De generatione animalium* de Harvey ⁴, les livres classiques de Stenon et de Lower, le *De musculis specimen* ⁵, qui montre que le cœur est un simple muscle, et le *Tractatus de corde* ⁶ qui explique comment la conversion du sang noir en sang rouge s'opère dans le poumon. Il s'intéresse aux observations microscopiques de Pierre Borel ⁷, aux expériences de Jean Pecquet qui con-

causa proponitur necnon aquarum et mercurii supra libellum elevatio examinatur, Lyon, 1665, 1 vol. in-4°.

Sous le titre abrégé *De homine*, le catalogue désigne : *Tractatus duo, quorum prior est de plantis et de generatione animalium, posterior de homine*, Paris, 1666, 1 vol. in-4°.

Synopsis optica, Lyon, 1667, 1 vol. in-4°.

1. Il avait *De circuli magnitudine inventa*, 1 vol. in-4°, 1654, et l'*Horologium oscillatorum, sive de motu pendulorum ad horologia aptato demonstrationes geometricae*, Paris, 1673, in-folio.

Il acquit plus tard les *Opuscula posthuma*, publiés en 1702, in-4°.

2. Robert Boyle, *Tentamina quaedam phytologica diversis temporibus et occasionibus...*, Londres, 1661, 1 vol. in-4°.

Chymista scepticus, Rotterdam, 1662, 1 vol. in-8°.

Experimenta et considerationes de coloribus..., Amsterdam, 1667, 1 vol. in-12.

Sous le titre *De origine formarum*, le catalogue désigne très probablement : *Origo formarum et qualitatium*, Oxford, 1669, 1 vol. in-12.

Sous le titre de *Hydrostatica*, il désigne un volume in-12 qui est certainement : *Paradoxa hydrostatica novis experimentis (maximam partem physicis ac facilibus) evicta...*, Rotterdam, 1670.

Sous le titre *De Gemmis* parmi les in-24, il désigne le petit volume, *Exercitatio de origine et viribus gemmarum...* Londres, 1673.

Tractatus de cosmicis rerum qualitatibus..., Amsterdam, 1671, 1 vol. in-12.

Noctiluca aëria sive Nova quaedam phaenomena in substantiae facilitiae sive artificialis, sponte lucidae, productione observata, una cum adnexo ejusdem substantiae processu, amico quidam, rure agentis, epistolicè communicata..., Londres, 1682, 1 vol. in-12.

Il faut joindre à cette collection les *Considerationes circa experimentata physico-mecanica illustris equitis Roberti Boylei, de vi aeris elastica et ejusdem effectibus* d'Antonin Deusing, Groningue, 1662, 1 vol. in-12.

3. In-12, 1663 ou 1664.

Parmi ses autres ouvrages de physique ou touchant aux questions de physique alors débattues :

Ismaël Boulliau, *Philolaii seu de vero systemate mundi*, 1639, in-4°.

Herbin (J.), *Famosae de solis vel telluris motu controversiae examen theologico-philosophicum...*, Utrecht, 1655, in-12.

Marchetti, *De resistentia solidorum*, Florence, 1669, in-4°. Le catalogue porte aussi des *Exercitationes mecanicae*, in-4°.

Malebranche avait aussi des *Miscellaneae observationes* de Petri Petiti dit le catalogue. C'est sans doute un recueil de Pierre Petit avec lequel Descartes refusa de discuter. (Voir G. de Waard, *Les Objections de Pierre Petit contre le « Discours » et « les Essais » de Descartes*. Revue de Métaphysique, janvier-mars 1925, et J. Chevalier, *P. Petit. Les Amis de Montluçon*, 1925, n° 2.

4. William Harvey, *Exercitationes de generatione animalium*, Amsterdam, 1651, in-12.

5. *De muscularis et glandulis observationum specimen*, Amsterdam, 1664, in-12. Malebranche avait aussi du même auteur : *De solido inter solidum naturaliter contento dissertationes prodromus*, Florence, 1669, in-4°, et l'*Anatomie du cerveau*, Leyde, 1671, in-12.

6. Amsterdam, 1669, in-8°. — Il possédait encore : *Vindictio diatribae Willisii de febris*, 1665, in-12. Sur Willis, voir plus loin p. 67, note 11.

7. Borelli *observationes microscopicae*, dit le catalogue des in-4°. Le titre exact est : *De vero Telescopii inventore, cum brevi omnium conspiciendorum historia...* Accessit etiam centuria observationum microscopiarum, 1 vol. in-4°, 1655. Il avait aussi le livre : *Historiarum et observationum medicophysicarum centuriae IV...* *Observationes medicinales rariae Dom Borello communicatae et*

firmement la doctrine de Harvey ¹. Sa bibliothèque semble particulièrement riche; on y trouve l'*Hortus medicinae* ² de Van Helmont dont il se moquera dans la *Recherche de la Vérité*, les anatomies de Veslingius ³, et aussi de nombreux ouvrages parus entre 1664 et 1670 : *Miscellanea curiosa medica* ⁴ de Christian Lange, *Du sur pancréatique* ⁵ de de Graaf, *De sanguine* ⁶ de Barbato, *De sanitate tuenda* ⁷ de Pierre Gontier, *Disquisitio anatomica de formato fœtu* ⁸ de Gautier Needham, *De ortu et natura sanguinis* ⁹ de John Betts, les *Dissertationes medicae* ¹⁰ de François Bayle, les œuvres du médecin anglais Willis ¹¹. Il eut aussi le *De Vegetatione plantarum* ¹² de Digby, les livres de

Renati Cartesii vita, eodem P. Borello authore, quae omnia nunc primum in lucem prodeunt, Paris, 1657, 1 vol. in-8°.

Ne pas confondre Pierre Borel avec Giovanni Alfonso Borelli dont Malebranche possédait trois ouvrages :

De Vi percussiois, 1667, 1 vol. in-4° ; réédité en 1686.

De Motionibus, a gravitate pendentibus, 1 vol. in-4°, 1670.

De Motu animalium, 1680-1681, 2 vol. in-4°.

1. *Experimenta anatomica*, dans l'in-4° de Paris, 1654.

2. Amsterdam, 1648. Il le cite dans la préface de *La Recherche*, p. 12 : «... Je veux qu'un chimiste ait enfin trouvé le secret de fixer le mercure, ou de faire de cet alkaëst par lequel Van Helmont se vantait de dissoudre tous les corps. »

3. *Veslingii syntigma anatomicum publicis dissectionibus in auditorum usum aptatum*, Padoue, in-4°, 1641, 1647, 1651, 1677. Le catalogue porte aussi une *Anatomia*, in-4°.

Malebranche avait l'*Anatomia* de Pierre de Marchettis, dans une édition in-12 (Haderwick, 1656, Leyde, 1688). Ce livre, paru à Padoue pour la première fois en 1652 (in-4°), est une défense de Veslingius.

4. Leipzig, 1666, in-4°.

5. Traduction française, Paris, 1666, in-12. (Édition latine, Leyde, 1664, in-12.)

De Graaf était l'élève de François de la Boë, plus connu sous le nom de Sylvius. Malebranche achètera ses œuvres lorsqu'elles seront réunies en volume : *Opera medica*, Amsterdam, 1679, in-4°. Malebranche l'avait encore dans une édition in-12 en 2 volumes.

6. Hieronimo Barbato, *Dissertatio elegantissima de sanguine et ejus sero...* Paris, 1667, 1 vol. in-12.

7. Pierre Gontier, *Exercitationes hygiasticae, sive de Sanitate tuenda et vita producenda*, Lyon, 1668, in-4°.

8. Londres, 1667, in-8° (réédité à Amsterdam, in-12, en 1668).

9. John Betts, *De ortu et natura sanguinis*, a Joanne Betto, Londres, 1669, 1 vol. in-8°.

10. François Bayle, *Dissertationes medicae tres*. I. *De causis fluxus menstrui mulierum*. II. *De sympathia variarum corporis partium cum utero*. III. *De usu lactis ad tabidos reficiendos et de immediato corporis alimento...* Toulouse, 1670, 1 vol. in-8°.

Malebranche possédait aussi les *Institutiones physicae ad usum scholarum accomodatae*, 3 volumes in-4°, Toulouse, 1700, et ses *Opuscula*, 1 vol. in-4°, Toulouse, 1701.

Ne pas confondre François Bayle avec Pierre Bayle dont Malebranche possédait les *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comète qui parut au mois de décembre 1680*, Paris, 2 tomes in-12, 1683, suivis d'un volume d'Additions en 1694, rééditées en 1699 et 1704.

11. Le catalogue porte parmi les in-4°, les *Opera omnia* de Thomas Willis qui ne furent publiés qu'en 1680 ; mais Malebranche avait lu depuis longtemps les traités de Willis, qu'il cite dans la *Recherche* à deux reprises, II, 1, ch. 1, § II, p. 137 et ch. IV, § II, p. 146. Il connaissait très probablement :

De fermentatione seu de motu intestino particularum in quocumque corpore, La Haye, 1659.

Cerebri anatome, cui accessit nervorum descriptio et usus, Londres, 1664.

Pathologia cerebri et nervosi generis, in qua agitur de morbis convulsivis et de scorbuto, Oxford, 1672.

12. Amsterdam, 1669, in-12. Dans la *Recherche*, II, 1, ch. VII, p. 176. Malebranche cite du chevalier Digby, *De la poudre de sympathie*, in-12, 1653, réédité en 1673.

Redi sur les insectes¹, le joli petit Elzévir de Spigelius, *In rem herbariam Isagoge*² et la *Pharmacopeia medico-chimica*³ de Jean Schröder.

Malebranche accompagne ses lectures de travaux pratiques. « Il avait, dit le P. Lelong, une certaine adresse dans les mains qui lui faisait entreprendre tout ce qu'il voulait. Il s'est mêlé de la taille des verres, de la serrurerie, du tour à tourner, et s'il avait eu plus de force il aurait entrepris quelque chose dans ce genre⁴. » Aussi trouve-t-on dans sa bibliothèque un *Art du serrurier* entre un livre d'hébreu et les éloges des Archevêques de Paris⁵. Il est possible que dès l'Institution il ait pris goût à ces occupations⁶, mais elles sont surtout dans le ton cartésien, de même que l'habitude de donner des consultations aux artisans⁷. Le cartésianisme n'est pas seulement un système d'idées; c'est encore un système de pratiques; faire des expériences est un rite aussi important que la règle de l'évidence, et la croyance à l'utilité de la science nouvelle est aussi fondamentale que la croyance à sa vérité. Descartes allait chez les bouchers d'Amsterdam voir tuer les bêtes, il cultivait un jardin botanique et il rêva un jour de diriger une école d'Arts et Métiers; Malebranche eut un herbier, il observait les insectes et il bavardait volontiers avec les inventeurs de machines. Une lettre du P. Daniel nous le montre à l'œuvre au printemps 1670: « Le R. P. Malebranche m'a fait l'honneur de m'écrire qu'il a présentement un fourneau où il met couvrir des œufs et qu'il en a déjà ouvert dans lesquels il a vu le cœur formé et battant, avec quelques artères⁸. »

Malebranche fait donc son noviciat cartésien; il touche à toutes les sciences

1. Redi, *De insectis* (l'édition italienne est de 1668). Il eut les *Experimenta* du même auteur ou du moins un volume, sans doute le premier de l'édition latine, in-12, d'Amsterdam, 1670.

2. In-24, 1633.

3. Ulm, 1641, in-4°. Ouvrage qui, en 1670, avait déjà 7 éditions à Ulm, Lyon et Francfort. Parmi ses autres ouvrages de sciences naturelles signalons :

Van der Linden, *De scriptis medicis*, in-8°, Amsterdam, 1637; réédité en 1651 et 1662.

Francis Glisson, *Anatomia hepatis*, dans l'édition in-12 d'Amsterdam, 1659. (1^{re} éd., Londres, 1654, in-8°.)

Walter Charleton, *Exercitationes physico-anatomicae de œconomia animali novis in medicina hypothesibus superstructura et mechanice explicata*, 2^e édit., Amsterdam, 1659, in-12. *Exercitationes pathologicae in quibus morborum pene omnium natura, generatio et causae ex novis anatomorum inventis sedulo inquiruntur*, Londres, 1661, in-4°. *Onomasticon zoicon, plerorumque animalium differentias et nomina propria pluribus linguis exponens, cui accedunt mantissa anatomica et quaedam de variis fossilium generibus*, Londres, 1668, in-4°.

Enfin, la chimie est, elle aussi, représentée dans cette bibliothèque par *Les Eléments de chimie de Maître Jean Beguin*, si souvent réédité de 1624 à 1660, le *Traité de la Chimie*, de Christophe Glaser, enseignant par une brève et facile méthode toutes les plus nécessaires préparations, Paris, 1663, 1 vol. in-8°, réédité en 1668, 1670, 1672, 1674. ●

4. Cousin, *Fragments*, IV, p. 495.

5. Catalogue de sa bibliothèque; liste des in-folios.

6. Dans les *Observances*, données à l'Institution par le P. de Condren, il est prévu « un labour ou exercice corporel d'une demi-heure avant et après le dîner » (M. 226 n° 3). Reste à savoir ce que l'on entendait par « labour ou exercice corporel ».

7. Cousin, *Fragments*, IV, p. 495 : « Il avait senti beaucoup de goût pour les mécaniques, dit le P. Lelong, et il a été souvent consulté sur ce sujet par d'habiles ouvriers et d'autres inventeurs de machine dont il trouvait d'abord le défaut quand il s'y en rencontrait. »

8. Lettre adressée au P. Poisson et datée : « Orléans, 10 avril 1670 », recueillie par Adry et citée par Blampignon, *Etude sur Malebranche*, p. 9.

parce que les *Principes de Philosophie* embrassent tout l'univers et qu'en définitive l'idéal du cartésianisme est d'être une image du monde. Qu'il ait dévoré la littérature cartésienne, il serait à peine besoin de l'ajouter, si ses historiens, reconstruisant cette période avec des boutades de la *Recherche*, n'avaient parfois cloîtré le jeune « méditatif » dans une cellule aux murs dénudés. Or, à ce moment, les murs de sa cellule se couvrent de volumes. « Quand je n'avais que vingt-cinq ans, a-t-il dit, j'entendais ce que je lisais dans les livres ¹ » ; c'est plus tard, après la fièvre des premières promesses, qu'il se contentera d'un petit volume in-12 tous les ans ; entre 1664 et 1670, il acquiert cette vaste culture qu'aucun génie naturel ne remplace, et c'est pourquoi nous croyons qu'il était « homme à rechercher curieusement les livres des cartésiens ². » Ils sont presque tous dans sa bibliothèque ; ceci ne prouve ni qu'il les ait étudiés ni même qu'il les ait lus ; c'est du moins la preuve qu'il connaissait l'œuvre de la nouvelle école et les difficultés de sa tâche. Voici les *Specimina philosophiae cartesianae* ³ de Lipstorpium, *Clavis philosophiae naturalis* ⁴ de Jean de Ræy, le cartésien qui veut rester fidèle à Aristote, la *Philosophie* ⁵ de Jacques du Roure, qui essaie de conclure une alliance entre Descartes et les anciens dont Descartes tire tous les bénéfices ; puis viennent les ouvrages des « occasionalistes », le *Traité de l'esprit de l'Homme* de Louis de La Forge ⁶, les *Quaestiones quodlibeticae* ⁷ de Geulincx et une collection de Clauberg : *Defensio Cartesiana* ⁸, *Logica vetus et nova* ⁹, *De cognitione Dei et nostri* ¹⁰, les commentaires sur les *Méditations* ¹¹, et sa *Métaphysique* ¹². Ollé-Laprune était un peu téméraire en affirmant : « Il est très invraisemblable que Malebranche ait lu Clauberg ; il est certain qu'il n'a

1. *Correspondance* (Blampignon), p. 4.

2. Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, I, p. 64 : après avoir rapporté la lettre de 1686 que nous venons de citer, il commente : « A vingt-cinq ans même, il lisait peu, et sans grand plaisir, et, je crois aussi, sans grand profit » ; Ollé-Laprune nous renvoie aux pages de la *Recherche* sur les gens d'étude. « Celui qui écrivait ces choses était-il homme à rechercher curieusement les livres des cartésiens ? Et dans quel intérêt, je vous prie ? Méditer avec Descartes, comme avec saint Augustin, voilà qui est bien, car c'est utile. Mais étudier ce que d'autres ont dit de Descartes, à quoi bon ? »

3. Lugduni Batavorum, Elzevier, 1 vol. in-4°, 1653.

4. *Clavis Philosophiae naturalis, seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana*, Lugd. Batav., 1654, 1 vol. in-4°.

5. *La Philosophie divisée en toutes ses parties, établie sur des principes évidents, et expliquée en tables et par discours, tirés des anciens et des nouveaux auteurs, et principalement des péripatéticiens*, Paris, 1654, in-12.

6. Voir plus loin, ch. III, § III, p. 88 sq.

7. Un vol. in-12. La première édition est de 1653. Il fut réédité en 1665 et 1669 sous le titre *Saturnalia seu quaestiones quolibeticae in utramque partem disputatam* (Leyde).

8. *Defensio cartesiana adversus Jacobum Revium theologum leidsenum et Cyriacum Lentulum*, Amsterdam, 1652, 1 vol. in-12.

9. *Jos Claubergii logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in Genesi simul et analysi, facili methodo exhibens*, Amsterdam, 1654, 1 vol. in-12, 2^e édition en 1658.

10. *De cognitione Dei et nostri, quatenus naturali rationis lumine, secundum veram philosophiam, potest comparari exercitationes centum*, 1656, 1 vol. in-8°.

11. *Paraphrasis in Renati Des Cartes Meditationes de prima philosophiae*, 1658, 1 vol. in-4°.

12. Sous le titre *Claubergii Metaphysica*, l'inventaire des in-4^{os} désigne le *Metaphysica de entae quae rectius ontosophia*, dans l'édition de 1664.

pas lu Geulincx ¹. » Ce n'est pas parce que ces livres sont dans sa bibliothèque qu'il les a lus, et, puisque nous ne savons pas ce qu'il en a pensé, nous n'avons pas le droit d'en faire état au chapitre des « sources » ; du moins faut-il dire qu'il en connaissait l'existence. D'ailleurs, il possédait une belle collection de cartésiens hollandais ; des *Exercitationes mathematicae* de Franz Schooten, la *Theologia pacifica* de Wittichius ², le *Cartesius Mozaisans* ³ de Johannes Amerpoel, et enfin le livre de Balthazar Bekker, *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera* ⁴, où il est montré que la philosophie nouvelle, telle qu'on la trouve dans les écrits de Descartes ne contient rien de contraire à la religion.

Il acquit encore l'*Historia naturae* ⁵ d'Antoine le Grand, ce franciscain français qui porta la bonne parole cartésienne en Angleterre ; et enfin il avait en double exemplaire les *Entretiens sur la philosophie* ⁶ de Rohault, celui que l'on considérait comme le chef de la jeune école et que certains mettaient même au-dessus de Descartes ⁷.

Malebranche ne s'est pas contenté de connaître ses amis ; tout porté à croire qu'il a voulu avoir une idée des grands courants philosophiques de son temps et de l'opposition anticartésienne. Voici d'abord l'ennemi juré d'Aristote, qui a refusé de suivre Descartes, Pierre Gassendi ⁸, puis le disciple infidèle, Regius ⁹, et enfin ceux qui essaient de combattre son influence, Revius et l'un de ses innombrables pamphlets ¹⁰, Jean-Baptiste Duhamel avec son *De consensu veteris et novae philosophiae* ¹¹, Marin Cureau de la Chambre, qui prétend dans son

1. Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, I, p. 68 à 70 ; Vidgrain, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, p. 15.

2. Leyde, 1671, in-4°.

3. *Cartesius mozaisans, seu Evidens et facilis conciliatio philosophiae Cartesii cum historia creationis primo capite Geneseos per Mosem tradita*, Louvain, 1669, 1 vol. in-12.

4. *Veseliae*, 1661, petit in-12.

5. Londres, 1663.

6. Paris, 1671, 1 vol. in-12. Le catalogue le signale à deux reprises.

7. La Grange, *Les Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*, 1675, p. 30-31. Un autre adversaire du cartésianisme, Louis de la Ville, a parlé avec sympathie de lui et de sa grande réputation : *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps*, Paris, 1680, p. 70.

Malebranche a fait l'éloge de Rohault dans la *Préface* au tome II de *La Recherche*, publié en 1675. (Cette préface est une réponse au chanoine Foucher. Elle est publiée en appendice au livre de Rabbe : *L'abbé Simon Foucher*. Voir l'éloge de Rohault, p. xxvii.) — Sur les rapports personnels de Malebranche et de Rohault, voir la lettre de Rohault à Malebranche, du 9 juillet 1671, *Inédits* (Vidgrain), p. 36 à 38 et *Malebranche et la philosophie française à la fin du XVII^e siècle*, ch. 1, § 1.

8. Malebranche avait :

Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos, in quibus praecipua totius peripateticae doctrinae fundamenta excutuntur, opiniones vero aut novae, aut ex vetustioribus obsoletae stabiliuntur, très probablement dans l'édition elzévirienne de 1649, 1 vol. in-8°.

De vita et moribus Epicuri, Lyon, 1647, 1 vol. in-4°.

Tychonis Brahe... vita, Paris, 1654, 1 vol. in-4°.

Viri illustris Nicolai Claudii Fabricii de Peiresc... vita. Une édition in-4°, de 1641 ou 1655.

9. Il avait la *Philosophia naturalis* de Regius, 1654. Sur l'histoire de ce livre, voir Descartes, *Œuvres*, XI, p. 676.

10. *Revius adversus Cartesium*, dit le catalogue des in-24. Voir Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, t. I, p. 273.

11. Cet ouvrage parut en 1663, 1 vol. in-4°. Malebranche a l'édition in-12 de 1675.

*Système de l'Ame*¹ que celle-ci est étendue en un certain sens et qui s'élève vigoureusement contre la théorie des bêtes-machines dans *Les Caractères et les Passions*², le P. Rapin avec *La comparaison de Platon et d'Aristote*³, et la fameuse *Lettre anonyme à un cartésien*⁴ qui fut lancée en 1672.

Cette initiation cartésienne se fit sans maître, mais pas sans compagnons. Si les chefs de la Congrégation se méfient du cartésianisme, la jeune génération, en revanche, lui donne des partisans très zélés. La même année 1660 vit entrer à l'Institution Nicolas Malebranche, l'avocat Claude Ameline et Nicolas Poisson. Ce dernier allait, dès 1668, éditer la *Mécanique* de Descartes⁵ et en 1671 publier son *Commentaire du Discours de la Méthode*⁶; professeur en province, il est probable qu'il n'eut pas de fréquentes conversations avec Malebranche, mais il n'en fut pas de même avec le P. Ameline. Admis à l'Oratoire à quelques semaines d'intervalle⁷, ils furent envoyés ensemble à Saumur⁸, ils firent l'un à côté de l'autre leur théologie à la maison de Paris⁹ et ils reçurent le même jour le sous-diaconat¹⁰; Ameline habita rue Saint-Honoré jusqu'en 1665 et une vive amitié naquit de leur camaraderie. Il serait, dit-on, l'auteur d'un livre paru en 1667, qui prouve l'incapacité de la philosophie aristotélicienne à fonder une morale, *L'Art de vivre heureux formé sur les idées les plus claires de la raison et du sens commun et sur de très belles maximes de Monsieur René Descartes*¹¹. Il nous paraît difficile d'admettre cette attribution¹², mais il est certain que dès cette époque Ameline était ral-

1. Paris, 1 vol. in-4°, 1664. — Sur Malebranche et M. Cureau de la Chambre, voir *Inédits* (Vidgrain) la lettre de Rohault citée précédemment, p. 70, n° 7.

2. 4 vol. in-4°, Paris, 1648-1662. Malebranche avait une des éditions in-12 (et sans doute un seul tome) qui parurent entre 1658 et 1663.

3. Paris, 1 vol. in-12, 1671. La critique directe de Descartes et en général des nouveaux philosophes se trouve aux p. 241 sq.

4. Voir plus loin, ch. III.

5. Voir p. 63, note 3 de la p. 62.

6. *Ibidem*; voir plus loin p. 102-103.

7. Ameline entra à l'Institution, le 29 avril 1660. Sur ce Père, voir Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 258 à 262 : « Il se lia pendant le séjour qu'il fit à l'Oratoire, d'une affection toute particulière au P. Malebranche. »

8. M. 228 b, 1^{re} feuille.

9. M. 228 b, 10 oct. 1661.

10. M. 228 b, 29 mars 1662.

11. Paris, 1667, 1 vol in-12. Réédité en 1690 et 1692.

12. Le catalogue de la Bibliothèque nationale l'attribue à Ameline; en cela, il suit tout simplement le *Dictionnaire des anonymes* de Barbier, comme le montre la note manuscrite de l'exemplaire de 1690 inscrit sous la cote : R. 18.678.

Barbier ne donne pas ses raisons; elles n'auraient d'ailleurs guère d'intérêt, car tout porte à croire que cette attribution ne fut pas le résultat d'une longue enquête. Barbier ignore l'existence de l'édition 1667; il ne connaît que celle de 1690. (P. 297 de son *Dictionnaire*, éd. 1872.) — De même Bouiller, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, II, p. 344, note 3, lui attribue ce livre avec la fausse date de 1694.

A côté de cette thèse, une autre attribue l'*Art d'être heureux* à Louis Pascal; c'est celle de Michaut dans sa *Biographie universelle* dont l'article a inspiré celui du P. Ingold dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique* (Paris, 1912 sq) et celui de Toussaint dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*. (Paris, 1909 sq). D'ailleurs aucun de ces auteurs n'a repris le problème; ils ignorent tous l'existence de l'édition 1667; Michaut et Toussaint donnent la date de 1690 et le P. Ingold de 1694. Ce dernier n'avait sans doute pas eu le temps d'étudier

lié à la nouvelle philosophie ; il semble même que les deux amis aient alors songé à écrire un grand ouvrage en collaboration et c'est de ce premier projet que sont sortis, d'une part, *La Recherche de la Vérité* du P. Malebranche, de l'autre, le *Traité de la Volonté* du P. Ameline¹. On lit en effet en tête de ce dernier ouvrage : « Il avait été entrepris d'abord pour faire partie d'un livre

spécialement la bibliographie d'Ameline, car il n'en parle pas dans son *Essai de bibliographie oratorienne*.

A. Les raisons qui nous conseillent de ne pas attribuer ce livre au P. Ameline sont très fortes :

1^o Batterel n'en parle pas ; d'après ses renseignements, la bibliographie d'Ameline se réduit à deux livres : le *Traité de la Volonté*, 1684 et un *Traité de l'Amour du Souverain Bien qui donne le véritable caractère de l'Amour de Dieu*, 1699. Même remarque pour l'article de Moreri.

2^o L'*Art d'être heureux*, imprimé à Paris, a paru sans approbation théologique, ce qui n'est pas le cas du *Traité de la Volonté*. D'autre part, Ameline est-il homme à inscrire dans le titre d'un livre une profession de foi cartésienne ? Dans le *Traité de la Volonté*, qui est directement inspiré de Descartes, il prétend suivre l'Écriture et il déclare dans sa Préface qu'il ne prétend suivre personne, ni Descartes, ni aucun autre, mais prendre son bien partout.

3^o L'existence d'un exemplaire paru en 1667 remet tout en question ; l'achevé d'imprimer est du 30 octobre 1666. Ameline, prêtre depuis 1663, a-t-il eu déjà le temps et surtout le goût d'écrire un traité cartésien du souverain bien ? En outre, l'exemplaire de 1667 est dédié à M^{lle} de Tresme (dédicace qui disparaît dans les éditions suivantes) et la lettre liminaire est signée : « Votre très humble et très obligé serviteur. N. B. »

B. Nous ne voyons vraiment qu'une raison d'attribuer l'*Art d'être heureux* au P. Ameline, il existe un livre de morale dont il est l'auteur, dont nous ignorons le titre, mais qui est antérieur aux deux ouvrages indiqués plus haut. On lit dans le chapitre XVIII du *Traité du Souverain Bien* : « Ce traité du Souverain bien avait été d'abord entrepris pour soutenir que l'Amour de Dieu comme récompense était un amour chaste et la véritable charité. Il y a plus de vingt ans qu'on avait avancé cette proposition dans un écrit de Morale avant que l'auteur eût osé parler de Molinos, de la doctrine des Quiétistes, ni de leur condamnation. Cette proposition fut contredite par un savant homme, qu'on ne croit pas devoir ici caractériser davantage. C'est cette personne dont il est parlé dans la Préface » (p. 215). Ce savant homme, c'est Dom François Lamy, le défenseur du pur amour, celui contre lequel Malebranche écrira le *Traité de l'Amour de Dieu*. Que tirer de ce témoignage ?

1^o Il est de 1699. L'écrit de Morale en question aurait donc été écrit aux environs de 1679. L'*Art d'être heureux* le fut en 1666. L'imprécision d'Ameline — plus de vingt ans, etc... — nous autorise-t-elle à combler un intervalle de douze années ?

2^o La « critique interne » nous est d'un maigre secours. Il est exact que dans la troisième partie de l'*Art d'être heureux* il y a des chapitres III et IV qu'un défenseur du pur amour ne pouvait admettre. Ameline y montre comment l'amour du bonheur devient amour de Dieu, mais cette théorie n'est évidemment pas assez originale pour caractériser une œuvre ; des dizaines d'autres ont dit la même chose. Ajoutons qu'aucune formule de l'*Art d'être heureux* ne reprend les expressions du *Traité du Souverain Bien* : « L'Amour de Dieu comme récompense est un amour chaste, etc... »

3^o Du côté de Dom Lamy, nous n'avons jusqu'alors trouvé aucune indication. Il a critiqué l'écrit de Morale, dit Ameline ; mais par écrit ou en conversation ? Si c'est par écrit, c'est sans doute dans le fameux livre *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, 6 vol. in-12, Paris, 1694-1698 : or nous n'y avons vu aucune référence à un écrit de Morale qui pourrait être du P. Ameline et l'*Art d'être heureux* n'y est pas cité.

4^o Reste enfin un point obscur : Batterel a connu le texte du ch. XVIII du *Traité du Souverain Bien*, et il l'a cité (t. III, p. 262). Il savait donc que sa bibliographie était incomplète et il a vraisemblablement cherché ce mystérieux écrit de morale. Si l'*Art d'être heureux* était du P. Ameline, comment Batterel l'aurait-il ignoré ? N'oublions pas que ce livre a été réédité trois fois.

1. *Traité de la Volonté et de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements*, Paris, 1684, in-12. L'ouvrage parut sans nom d'auteur et Bayle l'attribua à Nicole. Voir *Nouvelles de la République des Lettres*, janvier 1685, p. 111, et la rectification en avril, p. 425.

qui a été donné au public et qui a été reçu avec applaudissement. Mais parce que ce qui vient de différentes mains retient toujours quelque différence qui empêche que les parties ne puissent se réunir en un même corps, on a jugé à propos d'en faire un ouvrage à part¹. » Batterel, qui est toujours bien renseigné sur les œuvres de ses confrères, nous dit que celivre était *La Recherche de la Vérité*. Pourquoi les deux oratoriens n'ont-ils pas poursuivi leur projet ? La raison donnée par Ameline est assez cartésienne pour nous dispenser d'en chercher d'autres ; ils avaient lu dans le *Discours de la Méthode* « que souvent il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres qu'en ceux auxquels un seul a travaillé² ».

« Nous n'examinons point les Passions en Orateur ni en Physicien, comme ont fait plusieurs », dit Ameline dans le traité paru en 1684, mais conçu aux premiers jours de son amitié avec Malebranche ; nous les examinons, ajoute-t-il, « en Philosophe moral et en Philosophe chrétien. Nous avons tâché de tirer la plupart de nos idées et presque toutes nos expressions de l'Écriture et des Pères³. » Comme il ne trouve dans l'Écriture et dans les Pères ni des *appétits concupiscibles* ni des *appétits irascibles*, il est bien obligé de se passer de ces expressions, et, ainsi affranchi du vocabulaire de l'École, il n'aurait plus qu'un pas à faire pour s'affranchir de sa philosophie, si ce pas n'était déjà fait depuis longtemps ; le *Traité* commence, comme la *Recherche de la Vérité*, par la théorie cartésienne du jugement, et ensuite il reprend tout simplement la classification du *Traité des Passions*. Combien de fois les deux amis ont-ils gémi de concert sur l'aveuglement de leurs confrères ! A leurs yeux, c'est le christianisme qui est en cause. Si le P. Ameline ne s'intéresse qu'à l'œuvre morale de Descartes, tandis que le P. Malebranche assimile le cartésianisme intégral, leurs préoccupations sont les mêmes. Malebranche prend à la lettre la *Préface des Principes*⁴ ; il faut être bon mathématicien et bon physicien pour être bon métaphysicien ; il faut lire le *Traité du Monde* avant de lire le *Traité de l'Homme*.

Si diverses que soient ses études, sa vie intérieure leur impose une unité. Le P. Lelong nous a dit que les vérités métaphysiques et morales étaient tou-

1. *Traité de la Volonté*. Avertissement non paginé. C'est, disait l'abbé Goujet dans sa *Vie de Nicole* (Bouillier, *ouv. cit.*, II, p. 344) et Moreri dans son *Dictionnaire* (I, p. 454) « un fruit de ses liaisons avec Malebranche ». — Ameline, en somme, devait écrire le livre des *Passions* dans l'œuvre commune, et lorsqu'il reprit ses notes, il dut faire un exposé de principes qui n'était pas dans le plan primitif, pour l'excellente raison que Malebranche s'en était chargé : « Quoique d'abord on n'eût dessein de parler que des erreurs où les passions engagent les hommes, en ne les considérant même que comme actions de la volonté ; néanmoins quand il a fallu faire un ouvrage détaché, il a fallu en même temps ne rien supposer, établir des preuves et les suivre, et l'on s'est trouvé par là, comme obligé à faire, pour ainsi dire, l'anatomie presque entière de l'âme. » (Avertissement.)

2. Descartes, *Discours de la méthode*, II^e partie, VI, p. 11.

3. Ameline, *Traité de la Volonté*, p. 4.

4. Notamment la fameuse comparaison de la Sagesse avec un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc, la Physique, et les branches, la Médecine, la Mécanique et la Morale. (IX, p. 14).

jours les premières en sa pensée¹, et, en particulier, s'il aimait l'anatomie plus que le reste, c'est qu'il l'estimait « d'un grand secours pour connaître l'homme selon son être moral et pour s'élever à la connaissance des vérités métaphysiques ² ». Aussi ne représentons pas son activité découpée dans un « emploi du temps » ; sans doute, il y a une heure pour l'oraison et une heure pour la géométrie ; où sera l'heure de la morale et de la métaphysique ? Sous ces divisions vivent des sentiments qui ne se divisent pas ; ils se reculent ou se rapprochent, mais ils sont toujours présents ; consubstantiels à l'âme, ils attirent, aimants invisibles, tout ce qui peut entrer dans leur dessein.

Avant d'être formulée, la métaphysique chrétienne règne dans l'âme chrétienne.

IV. — *Le retour à saint Augustin.*

Éveillée par Descartes à la métaphysique, l'âme chrétienne s'est trouvée en présence d'Augustin. Avant l'épisode de 1664, Malebranche a entendu parler de saint Augustin comme du théologien par excellence, celui dont toutes les écoles se disputent l'autorité, et c'est sans doute à cette première impression qu'il doit la liberté d'esprit à laquelle son admiration ne le fera jamais renoncer. Il est probable aussi que saint Augustin lui fut présenté comme le docteur de la vie intérieure, le maître qui enseigne l'amour de la vérité chrétienne³. Mais c'est Descartes qui lui a révélé le philosophe. Comment le jeune oratorien aurait-il pu soupçonner un philosophe en ce Père de l'Eglise ? Il ne savait même pas que la philosophie était chose sérieuse. Descartes lui a découvert à la fois une philosophie et la philosophie, et l'apparition de cette nouvelle notion dans son univers a transformé sa connaissance des hommes en même temps que sa vision du monde. Son augustinisme est un bénéfice de son noviciat cartésien.

Cet augustinisme, pris en général, n'est qu'un mot vague ; l'attitude de Malebranche devant saint Augustin doit être définie toutes les fois qu'il rencontre saint Augustin, par exemple, à l'occasion de la grâce ou de la vision en Dieu. Dans une histoire de sa formation intellectuelle, une seule question importe : pourquoi Malebranche rencontrera-t-il saint Augustin ? En théologie, la chose est naturelle ; mais en philosophie ?

Dans le chemin frayé par Descartes, on rencontre saint Augustin ; c'est un

1. Voir *supra*, p. 63.

2. Cousin, *Fragments*, IV, p. 495.

3. Ollé-Laprune dit très justement : « Je crois qu'il [saint Augustin] connut d'abord à travers ses cahiers de Théologie, et le feuilleta pour le consulter comme une autorité en matière de foi » ; puis en lisant, « s'il fut parfois choqué de la subtilité de la pensée et du mauvais goût de l'expression, il fut ravi de trouver là, exposée sans appareil logique, la doctrine chrétienne et de la voir méditée avec tant de hardiesse et d'amour. Il commença donc à aimer ces livres qui le faisaient penser et nourrissaient sa piété ». *La Philosophie de Malebranche*, I, p. 52-53.

fait, comme le mélange de deux ruisseaux descendus de pentes opposées. Il se trouve que des âmes profondément religieuses ont aimé le « positivisme » cartésien et qu'elles ont reconnu dans la philosophie de la nature un accent venu de la plus vieille tradition chrétienne. C'est peut-être le paradoxe du xvii^e siècle que cette coïncidence de deux pensées dont on ne peut nier la différence essentielle d'inspiration¹ ; mais lorsque Malebranche se trouve en présence du cartésianisme, c'est un cartésianisme béni par le plus illustre docteur de l'Eglise.

Dès la Préface du *Traité de l'Homme*, l'image de Descartes et d'Augustin se tenant par la main pouvait raviver ses souvenirs², et après Clerselier tous les cartésiens vont la graver au frontispice de leurs livres. Louis de La Forge, dans le *Traité de l'Esprit de l'homme* consacre plus de cinquante pages à une Préface « dans laquelle il fait voir la conformité de la doctrine de saint Augustin avec les sentiments de M. Descartes, touchant la nature de l'âme ». « Il faudrait, déclare-t-il, des livres entiers » pour citer tous les témoignages de saint Augustin³ qui confirment la doctrine de Descartes sur l'essence de l'âme et la pensée, le doute méthodique et le *Cogito*, le rôle de l'âme dans la connaissance sensible et surtout à l'occasion des bêtes-machines. Il fait d'ailleurs un copieux usage des traités faussement attribués à saint Augustin, le *De cognitione veræ vitæ* d'Honorius d'Autun⁴ et le *De spiritu et anima*⁵.

Même exemple dans les *Entretiens sur la Philosophie* de l'illustre M. Rohault. Lorsqu'on lui demande s'il est d'accord avec Aristote sur l'essence des corps,

1. *La Pensée religieuse de Descartes*. Conclusions, ch. II, § 1, *La Métaphysique cartésienne et l'augustinisme*, notamment p. 287 à 289 et p. 294.

2. *Supra*, p. 59 et 61.

3. L'érudition augustinienne des cartésiens ne doit pas nous en imposer. Ce sont presque toujours les mêmes citations qui reviennent et certains textes de saint Augustin deviennent classiques. En particulier ceux qui avaient été proposés par Arnauld :

De libero arbitrio, II, ch. III. Voir *Œuvres de Descartes*, 4^{es} objections, IX, p. 154. (Sur le doute méthodique et le *Cogito*.)

De quantitate animæ, ch. xv. Voir *ibidem*, p. 160. (Sur la distinction de la pensée pure et de l'imagination).

De Trinitate, X, ch. x. Voir Arnauld à Descartes, 3 juin 1648, V, p. 186.

De La Forge les cite tous les trois, mais le dernier surtout fut reproduit par tous les cartésiens : Clerselier en donne une traduction amplifiée dans la Préface de *L'Homme* (*supra*, p. 59, n. 3.) ; l'auteur de *l'Art d'être heureux* en tire un chapitre (*infra*, p. 76).

4. Portalié, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, Art : Augustin, col. 2309.

5. *Ibidem*, col. 2307. Voir Gilson, *Etudes de Philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921. Chapitre sur *l'Inéisme cartésien*, p. 168 : « Avant et après saint Thomas, il s'est trouvé toute une école de théologiens pour enseigner expressément la doctrine des idées innées et en étendre l'application au problème capital des preuves de l'existence de Dieu. » Ce courant d'origine platonicienne se manifeste en général « par des dérogations plus ou moins graves à la doctrine d'Aristote et de saint Thomas. Entre la thèse aristotélicienne d'une réceptivité de l'intellect par rapport aux formes intelligibles et la thèse platonicienne d'une spontanéité de l'intellect peuvent s'établir, et s'établissent, en fait, une infinité d'accommodements. L'une des plus intéressantes parmi ces conciliations, parce que la fortune semble en avoir été considérable, est celle qui se trouva suggérée aux théologiens par certains textes de saint Augustin et de l'écrit pseudo-augustinien *De spiritu et anima*. Au lieu de considérer l'image-objet comme introduite dans le sens par l'objet matériel lui-même, on admettrait, selon cette autre thèse, que l'âme forme instantanément en soi l'image de cet objet, le sens ne jouant plus ici que le rôle d'un excitant, d'un messenger qui annoncerait l'objet et inviterait l'âme à se le représenter. »

il répond tranquillement : « Il me suffit de vous dire que je conçois la matière des choses naturelles, comme une substance étendue en longueur, largeur et profondeur, ainsi que saint Augustin la définit en plusieurs endroits ; mais je ne puis pas de même vous dire nettement ce qu'en a pensé Aristote ¹. »

Lorsque l'auteur de l'*Art d'être heureux* en arrive au chapitre : « Que la nature de l'âme est d'être une substance qui n'a pour attribut que la pensée : d'où l'on conclut qu'elle est spirituelle et immortelle » ², ce n'est pas Descartes qu'il cite ; un petit avertissement suit immédiatement le titre : « ce chapitre est tiré de saint Augustin, au dixième livre de la Trinité, depuis le chapitre dixième jusqu'à la fin ». De même, lorsque le P. Poisson commente Descartes, saint Augustin est ouvert sur sa table : on lui reproche sa règle de l'évidence ? Mais saint Augustin « en fait la base de tous les raisonnements, qu'il a dessein d'employer contre les Académiciens ³ ». Et le *Cogito*, et la condamnation de l'axiome sensualiste, Poisson établit à grand renfort de citations que chaque parole de Descartes peut être justifiée par des témoignages d'Augustin ⁴. Quant aux bêtes-machines, « s'il y a du crime, saint Augustin et saint Thomas en sont complices ⁵ » ; il n'est pas jusqu'à la question des vœux religieux qui ne serve à montrer l'accord du philosophe et du Docteur ⁶. Or si le P. Poisson insiste presque à chaque page de son *Commentaire* sur l'alliance naturelle de ses deux maîtres, c'est qu'il y voit la fin d'un long conflit et même une véritable revanche : au temps des Pères, la logique d'Aristote a éclipsé celle de Platon, « imitant la lune, qui obscurcit souvent par sa proximité les étoiles, quoiqu'elle n'ait en soi qu'une lumière étrange et empruntée ⁷ » ; puis lorsqu'au XI^e siècle les Anciens furent remis en honneur, ce fut encore Aristote qui prit le premier rang ; « ce fut alors qu'il eut rang entre les Pères de l'Eglise et qu'on vit souvent une opinion balancée par l'autorité de ce philosophe, que celle de saint Augustin eût dû emporter, si la balance n'avait point été entre les mains de son adversaire ⁸ ». Le cartésianisme, c'est l'heure de la justice...

1. Rohault, *Entretiens sur la Philosophie*, Paris, 1671, in-12, p. 17-18.

2. L'*Art d'être heureux* (voir plus haut, p. 71), II^e partie, ch. III, p. 86. On trouvera un exemple de la transposition augustinienne que subit la pensée cartésienne dans des passages comme celui-ci : « C'est une règle très assurée pour juger toujours bien des choses et n'être pas en danger de se tromper qu'il ne faut jamais rien admettre dans ses jugements que ce qui se présente si clairement à l'esprit qu'il n'y ait aucun sujet d'en douter. » Aussi, continue-t-il, « saint Augustin conseille pour bien connaître l'âme de se détourner de ce qui est venu par l'intermédiaire du corps, etc... » (p. 86).

3. *Remarques sur la méthode de René Descartes* (voir plus loin, p. 102-103), p. 50.

4. *Ibidem*, p. 127 sq.

5. *Ibidem*, Avis au lecteur.

6. Discussion soulevée à propos du passage du *Discours* (III^e partie) : « Je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche de sa liberté, etc... », (VI, p. 24, ligne 1 à 8). Voir l'édition Et. Gilson *Texte et commentaire*, Paris, 1925, p. 239 à 241. — Le P. Poisson a justifié Descartes et montré qu'il ne condamnait pas les vœux religieux (*Remarques*, etc..., p. 106 sq) ; ce qu'il a dit est conforme à ce que « saint Augustin enseigne en plusieurs endroits... qu'il est souvent expédient de ne point s'engager, quoiqu'il soit bon quelquefois de le faire » (p. 109 sq).

7. *Ibidem*, p. 8.

8. *Ibidem*. Ce souci de citer saint Augustin apparaît jusque dans les plus petits détails.

Que Malebranche soit revenu à saint Augustin, cela était très naturel, très cartésien. Mais qu'est-ce que revenir à saint Augustin ? C'est se trouver brusquement devant un fatras d'œuvres de circonstances, dont aucune ne présente une expression ordonnée de sa pensée. Aussi un augustinien de l'Oratoire eut-il l'idée de classer les textes significatifs, et, les ajustant les uns aux autres, de les grouper en chapitres, puis en livres, comme si saint Augustin lui-même avait rédigé un cours de philosophie. Tout naturellement, Malebranche prit l'habitude de consulter ce recueil, et dans la *Recherche de la Vérité*, il ne cache pas les grands services qu'il doit à la *Philosophia christiana* de son confrère Ambrosius Victor ¹.

L'auteur de la *Philosophia christiana* est ce P. André Martin, dont nous avons déjà rappelé les aventures ². « C'est par lui, dit Batterel, que le cartésianisme, joint aux principes de philosophie de saint Augustin, a commencé à être enseigné publiquement à l'Oratoire ³. » Le succès de son recueil fut une manifestation assez compromettante pour inquiéter les supérieurs responsables d'une congrégation enseignante. Son caractère antiscolastique éclatait dans l'expression *philosophie chrétienne*, dont une préface donnait le commentaire le moins équivoque : il prétend la substituer aux bavardages des écoles, « mera nugamenta... quæ cum vilia prorsus et abjecta sint, contemptum, nauseam, et fastidium discentibus, ac longe majora spectantibus potius ingerunt, quam admirationem et reverentiam sibi conciliant ⁴ ». Le livre I, *De philosophia universim*, définit la philosophie comme l'amour de Dieu et la recherche de la vie bienheureuse, où aucun païen, pas même Platon, ne saurait nous guider. Le livre II, *De existentia et veritate Dei*, démontre l'existence de Dieu par l'existence d'une vérité qui ne vient pas en nous par les sens, contrairement à l'adage aristotélicien, *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Le livre III, *De Deo*, est une théodicée fondée sur la présence de Dieu à nos âmes et sur notre qualité de créature *particeps Dei*. Le livre IV, *De anima*, établit ce qui revient à l'âme dans la connaissance : la sensation et la douleur sont le propre de l'âme, les idées sont vues dans une lumière incréée et c'est pourquoi parler de l'âme des plantes ou des bêtes n'a aucun sens. Après un livre V réservé à la morale, André Martin revient spécialement sur cette dernière vérité ; bien que le nom de Descartes n'y soit pas prononcé, personne ne pouvait douter des sentiments

Amené à rapporter des expériences d'optique faites par Descartes et à observer l'influence de l'attention sur la disposition des organes de la vue, le P. Poisson ajoute : « Et je me trompe fort, si ce n'est dans saint Augustin que j'ai lu que la cause pourquoi les enfants deviennent louches était que regardant avec trop d'application et d'attache un même objet, ils font sortir leurs muscles de leur véritable situation et les accoutument à détourner leurs yeux du lieu où ils devraient se porter », et ce qui est certain, c'est que saint Augustin estime que l'attention prolongée peut altérer « la figure de l'œil » (p. 63-64).

1. Il renvoie au II^e livre dans *Recherches*, X^e Ecl., p. 397 ; *Réponse à la 3^e Lettre de M. Arnauld*, p. 349 et 407 ; au III^e livre dans *Recherche*, XV^e Ecl., 465.

2. *Supra*, p. 52.

3. Batterel, *Mémoires*, III, p. 518.

4. Edition Fabre (cf. p. 78, note 2), p. XIII.

du « collecteur » en ouvrant son sixième livre, *Sanctus Augustinus de anima bestiarum* ; dès les premières lignes de sa Préface, il déclare que saint Augustin n'a pas nié explicitement l'âme des bêtes et que son langage peut prêter à des confusions, mais qu'il a posé des principes qui impliquent nécessairement cette conséquence. C'est exactement ce que disait le P. Poisson dans son *Commentaire de la Méthode* ¹, paru quelques mois avant le dernier tome de la *Philosophia christiana*. En passant des cartésiens à l'Augustin d'Ambrosius Victor, Malebranche restait en famille ; il allait d'un cartésianisme « augustinisé » à un augustinisme « cartésianisé » ².

1. Poisson, *Commentaires*, etc... (1670), p. 161 sq et il dit même, p. 164-165 : « On ne peut raisonnablement douter qu'il (saint Augustin) n'ait cru que les animaux ont une âme spirituelle ; mais si on a égard à de certains principes qu'il établit dans d'autres sujets, il y a lieu de croire qu'il n'avait jamais examiné sérieusement cette question. Car il parle quelquefois d'une manière qu'il semble ou qu'il ait emprunté ses paroles à M. Descartes ou M. Descartes de lui-même. »

Sur les bêtes-machines, voir Bouillier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, I, ch. VII, p. 154 sq. Les arguments de Poisson, Victor et Malebranche sont les mêmes. On trouvera p. 162, note 1, une bibliographie de la question, qui eut un grand retentissement au XVIII^e siècle.

2. Note sur Ambrosius Victor.

1) *Biographie*. — Né à Bressuire vers 1629, car on lit dans le *Registre*, MM. 610 (Cf. *supra*, p. 17 note 1, 3^e) : « Le 22^e jour du mois d'août 1641, le confrère André Martin, fils de Gabriel Martin et Marie Pouget, clerc natif de la ville de Bressuire, diocèse de Mailleray, fut vêtu le 22 août 1641. Il a seulement étudié en philosophie et est âgé de 20 ans. Acolythe à Pâques 1643. Sous-diacre en septembre 1644. Diacre en sept. 1645. Prêtre en mai 1646. »

Professeur au Mans et à Angers, où il dicte un cours augustinien-cartésien, puis à Marseille où cela lui réussit moins bien, il est relevé de ses fonctions par un arrêt du 19 janvier 1652 et envoyé à Arles. Peu après, à la fin de la même année 1652, il est nommé à Angers. Batterel ne dit rien de ses résidences entre 1652 et 1670, mais nous trouvons dans les *Ordres et Délibérations* de l'Oratoire une nomination pour Niort, du 29 novembre 1656 (MM. 577, feuille 44), et une autre du 15 mars 1669 l'envoyant de Niort à La Rochelle (MM. 580).

En 1670, il est à Saumur professeur de théologie. C'est alors que commencent de nouvelles aventures provoquées cette fois par son jansénisme. Il fit soutenir, dit Batterel, beaucoup de thèses, « qui sont aujourd'hui fort recherchées et conservées avec soin dans les bibliothèques » (p. 522). (Batterel écrivait ses *Mémoires* entre 1723 et 1752.) Certaines furent mises à l'index en 1674, date à laquelle il fut rappelé à Paris. Il habita alors rue Saint-Honoré et Raroy.

En 1681, il partit à Poitiers où il assista son frère cadet condamné à mort pour avoir tué sa femme. Il y mourut le 12 septembre 1695.

La période la plus agitée de sa vie, celle où il est à l'ordre du jour de la Congrégation, correspond aux années où Malebranche publie son premier livre.

2) Bibliographie.

I. *Philosophia moralis christiana... tres dissertationes. I. De rectitudine et pravitate actuum humanorum. II. De libero arbitrio. III. De concursu divino, juxta principia SS. Augustini et Thomae*, auctore Joanne Camerario, Angers, 1652, 1 vol. in-12. Ce volume est attribué par la Bibliothèque Nationale à J.-B. Duhamel (exemplaire D. 12.187) ; Batterel l'attribue à André Martin ; Fabre aussi : *Praeloquium*, p. XIII (note) ; c'est une sorte de cours sur la grâce et son efficacité, qui est nettement dirigé contre les Molinistes.

II. *La Philosophia christiana fut publiée par fragments* :

De existentia et veritate Dei, Ambrosio Victore theologo collectore, 1653.

De anima, 1656.

De morali philosophia.

La première édition complète est de 1667 : *Philosophia christiana Ambrosio Victore theo-*

logo collectore, 5 vol. in-12, Paris. Une deuxième édition, en 6 volumes, parut en 1671, accru du 6^e tome : *Sanctus Augustinus de anima bestiarum* : les 5 premiers sont imprimés à Paris et le 6^e à Saumur.

Le catalogue de la bibliothèque de Malebranche porte parmi les in-12 : *Ambrosius Victor, Philosophia christiana*, 6 vol. Il s'agit évidemment de l'édition 1671.

On a parlé d'un 7^e volume, mais dont l'existence n'a jamais été prouvée. (Fabre, édition citée, p. xiii.)

Cet ouvrage a été réédité en 1863 par l'abbé Fabre, sous le titre : *Sancti Aurelii Augustini... Philosophia Andrea Martin collectore*, Paris, 1 vol. in-8. Sur le contenu et les déformations de ce livre, voir *La Philosophie de Malebranche*, III^e partie, chap. III, § 1, p. 282, n. 4.

III. Ouvrages théologiques :

Theses ex universa Theologia Pat. Martin Oratorii, Saumur, 1653, in-4^o. Signalé par Fabre (édition citée, p. xiii), mais aucune allusion dans Batterel. N'est ni à la Bibliothèque nationale ni à celle de Saumur.

Quaestio theologica de Gratia, Saumur, 1670, in-4^o.

De mysterio Trinitatis, Saumur, 1673, in-4^o.

Theses theologicae de Gratia, Saumur, 1673, in-4^o.

Nous n'avons retrouvé aucun de ces ouvrages indiqués par Fabre (*ibidem*) ; ce sont les thèses dont parle Batterel (p. 522 sq) qui les a eues entre les mains et qui en donne une analyse.

IV. Dans son histoire de la *Littérature française en langue latine*, M. Picavet écrit : « André Martin compose une *Philosophie morale et chrétienne*, puis des *Extraits plotiniens* de saint Augustin qu'il publie sous le nom d'Ambrosius Victor. » (Tome XII de l'*Histoire de la Nation française. Histoire des Lettres*, 1 vol. in-4^o, Paris, Plon, 1923, p. 161-162.) Ce dernier volume, signalé sans aucune référence, n'a sans doute jamais existé.

3) Ouvrages à consulter :

On trouvera une biographie et une bibliographie d'A. Victor dans Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 518 sq ; Dupin, *Bibliothèque du XVII^e siècle*, t. III ; Fabre, *Praeloquium* de l'édition de 1863.

Sur les rapports de Malebranche et d'Ambrosius Victor, voir Hardouin, *Athei detecti*, dans les *Opera varia*, 1 vol. in-folio, Amsterdam, 1733, p. 6 à 11. Le P. Hardouin présente Malebranche comme le disciple en athéisme d'A. Victor. — Boullier, *Histoire de la Philosophie cartésienne*, t. II, p. 10 sq. — Voir enfin *La Philosophie de Malebranche*, III^e partie, ch. III, § 1, p. 281 à 284 ; § II, p. 284 à 293 ; § III, p. 293 à 296, et Appendice, p. 411 à 420.

CHAPITRE III

LE PRINCIPE DES CARTÉSIENS

I. — *Un problème cartésien.*

Après la mort de Descartes, qu'est-ce que le cartésianisme ? C'est la philosophie de Descartes vue par ses disciples. L'ère des « grands cartésiens » n'est pas encore ouverte, c'est-à-dire de ceux que Descartes eût reniés ; Clerselier, Rohault, de La Forge sont entrés dans l'histoire pour avoir été modestes ; apôtres scrupuleux d'une bonne nouvelle dont ils respectent et l'esprit et la lettre, leur admiration les préserve de toute originalité ; il n'y a pas à craindre qu'ils cherchent des défauts dans la pensée de leur maître par désir de briller ou pour jouer aux réformateurs. Et pourtant ce sont ces fidèles qui les premiers vont en sentir les insuffisances. Tant que le philosophe est vivant, sa philosophie est vraiment une vision *totale* du monde ; ce qu'il ne dit pas aujourd'hui, il le dira demain et, tout autant que les certitudes dont il a déjà dévoilé l'évidence, ses espérances sont parties essentielles de son système ; mais la mort arrache les pages écrites aux pages non écrites... Rappelons-nous les promesses du *Discours de la Méthode* ou simplement le début triomphant du *Traité de l'Homme* : « Il faut que je vous décrive premièrement le corps à part, puis après l'âme aussi à part ; et enfin que je vous montre comment ces deux natures doivent être jointes et unies pour composer des hommes qui nous ressemblent. » Or *L'Homme* est inachevé ; les *Principes de Philosophie* s'arrêtent au moment de passer aux êtres animés ¹ ; sans doute, aux yeux de Descartes, il s'agit d'un

1. *Principes. Préface*, IX, p. 17 : « Afin de conduire ce dessin jusqu'à sa fin, je devrais ci-après expliquer en même façon la nature de chacun des autres corps plus particuliers qui sont sur la terre, à savoir des minéraux, des plantes, des animaux et principalement de l'homme ; puis enfin traiter exactement de la Médecine, de la Morale et des Mécaniques. C'est ce qu'il faudrait que je fisse pour donner aux hommes un corps de Philosophie tout entier ; et je ne me sens point encore si vieil, je ne me défie point tant de mes forces, je ne me trouve pas si éloigné de la connaissance de ce qui reste, que je n'osasse entreprendre d'achever ce dessein, si j'avais la commodité de faire toutes les expériences dont j'aurais besoin pour appuyer et justifier mes raisonnements. Mais voyant qu'il faudrait pour cela de grandes dépenses, auxquelles un particulier comme moi ne saurait suffire, s'il n'était aidé par le public

retard dû à l'insuffisance des moyens dont il dispose ; il faudrait faire beaucoup d'expériences et avoir beaucoup d'argent pour bâtir une science de l'homme ; mais, retard ou échec, le fait est le même : Descartes laisse à ses disciples le soin d'achever « son monde ».

La tâche était plus difficile qu'il ne le supposait. Il n'y voyait que des difficultés matérielles ; une fois la description du corps humain terminée, rien ne sera plus simple que d'introduire une âme dans la machine et d'établir la communication. La perspective d'écrire la troisième partie du *Traité de l'Homme* ne l'inquiète guère ; lorsqu'on lui oppose qu'il paraît impossible d'expliquer l'union de l'âme et du corps dans une philosophie qui a si radicalement séparé leurs deux substances, il hausse les épaules ; à ses yeux, il est clair qu'ici encore son système est infiniment supérieur à la scolastique ¹. Malheureusement, il méprisait trop Gassendi pour lui en dire davantage et il emporta dans la tombe le secret de sa belle assurance. C'est pourquoi Malebranche trouva les premiers cartésiens occupés à tenir les promesses de leur maître.

D'ailleurs, même s'ils n'en avaient pas reçu mission, les premiers cartésiens étaient naturellement portés vers l'étude de l'homme ; ils appartenaient à ces milieux mondains où à la fin de sa vie Descartes avait trouvé ses meilleurs amis. L'obstination des gens qui parlent latin, la réserve des Jésuites, l'hostilité des savants du groupe Roberval l'avaient rejeté vers ces hommes et ces femmes sans préjugés dont le bon sens est pur et qui « cherchent ingénument la vérité ». Mais ces nouveaux disciples s'intéressent plus à l'art de bien vivre qu'à une dissertation sur les météores ; en faisant traduire à leur usage les *Principes de Philosophie*, Descartes avait insisté sur la valeur morale d'un livre qui ne contenait pas une ligne de morale et dans son *Traité des Passions* il leur avait montré ce que l'on pouvait attendre de sa philosophie ². Aussi les préoccupations des premiers cartésiens sont-elles en parfait accord avec celles

et ne voyant pas que je doive attendre cette aide, je crois devoir dorénavant me contenter d'étudier pour mon instruction particulière, et que la postérité m'excusera si je manque à travailler désormais pour elle. »

Voir *La Pensée religieuse de Descartes*, I, ch. V, § II, Les Projets de Descartes (de 1644 à 1650) : la Médecine ; la Morale, p. 141 sq.

1. Sur les cinquièmes objections, IX, p. 213 : « Pour les deux questions... : comment l'âme meut le corps si elle n'est point matérielle ? et comment elle peut recevoir les espèces des objets corporels ? Elles me donnent seulement ici occasion d'avertir que notre auteur n'a pas eu raison, lorsque, sous prétexte de me faire des objections, il m'a proposé quantité de telles questions, dont la solution n'était pas nécessaire pour la preuve des choses que j'ai écrites.. Et celles-ci, entre autres, présupposent l'explication de l'union qui est entre l'âme et le corps, de laquelle je n'ai point encore traité. Mais je vous dirai, à vous, que toute la difficulté qu'elles contiennent ne procède que d'une supposition qui est fausse, et qui ne peut aucunement être prouvée, à savoir que, si l'âme et le corps sont deux substances de diverse nature, cela les empêche de pouvoir agir l'une contre l'autre ; car, au contraire, ceux qui admettent des accidents réels, comme la chaleur, la pesanteur, et semblables, ne doutent point que ces accidents ne puissent agir contre le corps, et toutefois il y a plus de différence entre eux et lui, c'est-à-dire entre des accidents et une substance, qu'il n'y a entre deux substances. »

2. Voir *La Pensée religieuse de Descartes*, I, ch. V, De 1664 à 1650. Le secret de Descartes.

du dernier Descartes. Des avocats comme Clerselier et Géraud de Cordemoy, un médecin comme Louis de La Forge, sans parler des habitués du salon Rohault, sont avant tout des honnêtes gens et de bons chrétiens ; certes ils estiment la physique, et certains peuvent y faire figure de spécialistes ; mais ils ne perdent jamais de vue le problème moral. Clerselier, dans ses Préfaces aux *Lettres* de Descartes, célèbre en son ami le métaphysicien qui a su nous faire concevoir les choses spirituelles *dans leur spiritualité* : « Ce n'est pas, concède-t-il, qu'auparavant M. Descartes, plusieurs grands personnages n'aient parlé des choses intellectuelles et n'en aient parlé dignement ; mais néanmoins, s'il m'est permis de dire ici ce que j'en pense, vous n'en trouverez aucun, qui ait conçu bien distinctement en quoi consiste précisément l'Essence d'une chose spirituelle, et qui l'ait si nettement distinguée de celle des choses matérielles, qu'il n'ait point confondu les fonctions des unes avec les fonctions des autres ¹. » La leçon qu'il donne aux hommes, c'est « de détacher leur esprit du commerce des sens, écouter ce que dicte la vraie raison et donner plus à leur Intelligence qu'à leur Imagination ² ». Même gratitude de la part de Louis de La Forge ³ et de Cordemoy ; ce dernier révèle ses intentions dès les premières lignes de sa Préface au *Discernement de l'Ame et du Corps* : « Quelques emportés croient qu'il ne faut que le corps pour goûter les plus grandes douceurs de la vie ; mais je puis dire avec plus de raison qu'il ne faut que l'âme. Elle renferme en soi tout ce qui la peut satisfaire ; et pour être dans une joie sans pareille, elle n'a qu'à faire réflexion sur ce qu'elle est ; elle n'a qu'à bien examiner les notions parfaites que Dieu lui a données, soit pour se connaître elle-même, soit pour connaître le corps qu'elle anime, soit pour connaître quel est ce merveilleux rapport qui fait toute leur union » ; les prédicateurs, les médecins, les hommes d'Etat ont intérêt « à bien distinguer ce qui appartient (à l'homme) à cause du corps d'avec ce qui lui appartient à cause de l'âme », et si le nom de Descartes n'est pas une seule fois prononcé dans ce livre, personne n'ignore d'où vient ce sage enseignement.

Dans la philosophie, ces moralistes retiennent donc plus particulièrement ce qui touche à l'homme ; ils sont reconnaissants à Descartes d'avoir marqué d'une manière si chrétienne qu'il n'y a rien de commun entre une substance matérielle et une substance spirituelle ; mais cette joie a son revers ; en acceptant cette partie de l'héritage, ils en acceptent aussi les charges ; ils sont condamnés à démontrer que cette distinction ne méconnaît pas le *fait* de leur union dans le composé humain et, comme il était naturel, ils ont commencé par consulter Descartes lui-même, espérant y trouver, à défaut d'une solution, les premiers mots de la réponse.

1. Clerselier, Préface au tome II des *Lettres* de Descartes (1659), publiée par Adam, tome V, p 633.

2. *Ibidem*.

3. Voir le *Traité de l'Esprit de l'Homme*. Préface non paginée et les derniers chapitres du livre, ch. xxv : De l'état de l'âme après la mort. Ch. xxvi : Quel est le souverain bien de l'homme pendant cette vie ? Ch. xxvii : De la principale source de nos erreurs et des moyens de les éviter. Chapitre dernier : Remèdes généraux contre les fougues des passions et les adversités de la fortune.

II. — Descartes : les causes qui donnent occasion.

Descartes, « en décrivant le corps à part », ne pouvait guère éviter quelques allusions à ce qui se passera « quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine¹ ». Voici quelques échantillons :

Cette âme, dit-il, a son siège principal dans le cerveau, où aboutissent les nerfs, par l'entremise desquels elle aura ses divers sentiments : « Comme, premièrement, si les petits filets qui composent la moelle de ces nerfs sont tirés avec tant de force qu'ils se rompent et se séparent de la partie à laquelle ils étaient joints, en sorte que la structure de toute la machine en soit en quelque façon moins accomplie : le mouvement qu'ils *causeront* dans le cerveau *donnera occasion* à l'âme, à qui il importe que le lieu de sa demeure se conserve, d'avoir le sentiment de la *douleur*.

« Et s'ils sont tirés, continue Descartes, par une force presque aussi grande que la précédente, sans que toutefois ils se rompent, ni se séparent aucunement des parties auxquelles ils sont attachés : ils *causeront* un mouvement dans le cerveau qui, rendant témoignage de la bonne constitution des autres membres, *donnera occasion* à l'âme de sentir une certaine volupté corporelle, qu'on nomme *chatouillement* ². »

Quelques pages plus loin il décrit les « sentiments intérieurs », c'est-à-dire la faim et la soif. Notre estomac, dit-il, contient des acides ; « il monte... continuellement plusieurs de leurs parties vers le gosier, et lorsqu'elles n'y viennent pas en assez grande abondance pour l'humecter, et remplir ses pores en forme d'eau, elles y montent seulement en forme d'air, ou de fumée, et agissant pour lors contre ses nerfs d'autre façon que de coutume, elles *causent* un mouvement dans le cerveau, qui donnera *occasion* à l'âme de concevoir l'idée de la *soif* ³ ».

Mêmes expressions enfin lorsqu'il explique la perception des choses extérieures : la figure des objets est reproduite d'abord sur la rétine, puis sur « la superficie intérieure du cerveau » ; et, ajoute-t-il, « notez que par ces figures je n'entends pas seulement ici les choses qui représentent en quelque sorte la position des lignes et des superficies des objets, mais aussi toutes celles qui, suivant ce que j'ai dit ci-dessus, pourront *donner occasion* à l'âme de sentir le mouvement, la grandeur, la distance, les couleurs, les sons, les odeurs, et autres telles qualités ; et même celles qui lui pourront faire sentir le *chatouillement*, la *douleur*, la *faim*, la *soif*, la *joie*, la *tristesse* et autres telles passions ⁴ ».

Ainsi lorsque Descartes parle des rapports de l'âme et du corps, il emploie

1. Descartes, *Traité de l'Homme* ; XI, p. 143.

2. *Ibidem*, 143-144.

3. *Ibidem*, p. 164.

4. *Ibidem*, p. 176.

le mot *occasion* pour expliquer comment naissent les sentiments et les images. Lui donne-t-il un sens philosophique ? Cela paraît peu probable. Si Descartes l'avait attaché à une certaine idée de la causalité, il l'aurait employé toutes les fois que cette idée de la causalité serait revenue, c'est-à-dire, à chaque page du *Traité de l'Homme* ; or il s'en sert au hasard ; nous l'avons rencontré dans le paragraphe sur la soif ; il ne se trouve pas dans le paragraphe voisin sur la faim et pourtant l'action décrite est la même : là aussi les acides de l'estomac agissent sur les nerfs qui aboutissent au cerveau, « ce qui sera *cause*, dit-il, que l'âme étant unie à cette machine concevra l'idée générale de la faim ¹ ». Il ne cherche donc pas du tout à donner un substitut du mot *cause*. Peut-être remarquera-t-on qu'il ne dit pas : « tel mouvement cause telle idée », mais : « tel mouvement est cause que l'âme conçoit telle idée ». En réalité, Descartes n'éprouve aucun scrupule à écrire : « Ces liqueurs s'assemblent principalement au fond de l'estomac, et c'est là qu'elles *causent* le sentiment de la faim ². » Ajoutons que si Descartes avait voulu lier le mot *occasion* à une certaine idée de la causalité, il l'aurait employé pour exprimer l'action de l'âme sur le corps, qui présente la même difficulté que l'action du corps sur l'âme ; or il écrit tranquillement à propos de la glande pinéale : « il y a deux causes principales, *sans compter la force de l'âme*, qui la peuvent ainsi faire mouvoir ³ », et dans la *Description du corps humain*, il distingue les mouvements organiques et les mouvements *volontaires*, qui sont « déterminés » par l'âme ⁴. Le mot *occasion* est donc un mot de la langue courante, qui entre dans les exposés du philosophe avec son sens usuel. Aussi ne s'agit-il pas de lui chercher une définition cartésienne, mais de savoir pourquoi ce mot est venu tout naturellement sous la plume de Descartes et comment son sens usuel convenait à ce que Descartes voulait exprimer.

Ce que Descartes *voulait* exprimer, ce n'est pas ce que ses successeurs *devaient* exprimer ; lorsqu'on lit le mot *occasion* dans le traité de *L'Homme* c'est à Descartes lui-même qu'il faut demander des explications, et non à Cordemoy ou à Malebranche. Nous disons aujourd'hui : Descartes a radicalement séparé la pensée et l'étendue ; puis il s'est demandé comment il expliquerait le composé humain, et c'est ainsi qu'il a été amené à se poser le problème de l'union de l'âme et du corps ; ajoutons que d'avance nous décrétons le problème insoluble selon les principes cartésiens et que nous attendons la solution de Descartes, fermement décidés à la juger artificielle. Cette

1. Descartes, *Traité de l'Homme*, p. 163.

2. *Ibidem*, p. 164.

3. *Ibidem*, p. 180.

4. *Ibidem*, p. 225.

Dans son *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne* (Paris, 1907), Prost généralise trop vite, lorsque, prenant prétexte des passages où Descartes emploie le mot *occasion*, il bannit le mot *cause* de la psychophysiologie cartésienne : « Nous ne pourrions jamais, dans cette étude [des rapports de l'âme et du corps], sortir de l'expérience, nous devrions nous en tenir aux faits. Ce n'est qu'une correspondance de pensées et de mouvements que l'on décrira, leur lien profond nous échappera. Tout ce que nous pourrions dire, c'est que l'un se produit à l'occasion de l'autre, et c'est l'expression que Descartes emploie » (p. 30). Descartes, on l'a vu, ne prenait pas tant de précautions.

solution, nous la connaissons : l'âme n'est pas dans le corps comme un pilote dans son navire ; « je suis conjoint [à mon corps] très étroitement, et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » ¹ ; « l'âme est réellement et substantiellement unie au corps » ² ; cette union est une notion simple qui est perçue dans une intuition, tout comme la notion de la pensée ou la notion de l'étendue ³ ; elle est donc une donnée immédiate de la conscience et par suite il est clair que Descartes n'a pas pu poser le problème de l'union de l'âme et du corps de la manière que nous avons imaginée. Nous parlions comme s'il était parti de la pensée et de l'étendue pour essayer ensuite de rattraper le composé humain par une combinaison plus ou moins contradictoire ; en réalité, l'expérience lui donne au point de départ l'étendue, la pensée et l'union de l'âme et du corps ; l'union substantielle ne répond pas à une question ; elle la pose ; c'est un fait qui demande une explication ; ce n'est pas une explication qui s'efforce de sauver un fait. Il y a bien un problème de l'union de l'âme et du corps, mais c'est un problème sans inconnue ; il ne s'énonce pas : comment la pensée et l'étendue peuvent-elles s'associer dans le composé humain ? Mais : l'union de l'âme et du corps étant donnée par l'expérience, quelles sont les propriétés de cette notion simple ?

Ces propriétés, ce sont les rapports de l'âme et du corps. Etudier ces rapports consiste non à accorder deux substances dont les modes se dérouleraient suivant deux lignes parallèles, mais à développer les modes particuliers d'une troisième substance qui serait l'union de l'âme et du corps ⁴. « Je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions ; car après les plus générales de l'être, du nombre, de la durée, etc..., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté : *enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions* » ⁵. »

1. Descartes, 6^{es} Méditation, IX, p. 64.

2. Descartes à Regius, janvier 1642, III, p. 493.

3. Descartes à Elisabeth, 21 mai 1643, III, p. 665.

4. L'union de l'âme et du corps peut en un certain sens être appelée une substance ; cf. Gilson, *Descartes et la Métaphysique scolastique*. Revue de l'Université de Bruxelles, décembre 1923-janvier 1924 : « On ne s'attend point à voir un philosophe comme Descartes renier les principes directeurs de son système, si pressant que soit le cas. Tout lui interdit de concevoir une unité, même substantielle, comme une unité de *natures*. La philosophie des idées claires exclut qu'une nature soit en même temps une autre nature. Si donc il y a union substantielle de l'âme et du corps, elle ne peut consister que dans l'union de deux substances pour en former une troisième ; l'âme et le corps sont deux parties d'un même tout, leur unité est donc une unité de composition » (p. 31). Voir *Réponses aux 6^{es} Obj.*, IX, p. 226-227.

5. Descartes à Elisabeth., 21 mai 1643, III, p. 665.

Aux yeux de Descartes, l'action du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps ne présente aucune difficulté; il y a « une notion particulière pour concevoir cela ¹ ». Mais *lorsqu'il faut décrire cette action, on est amené à se demander pourquoi tel état de l'âme vient au bout de tel mouvement*, et Descartes répond simplement. « Je n'en peux rendre aucune raison, sinon que la nature me l'enseigne de la sorte ². » Autrement dit : c'est comme cela, parce que c'est comme cela, et si vous voulez en savoir plus long, allez le demander à Dieu. « Chaque mouvement de la glande semble avoir été joint par la nature à chacune de nos pensées, dès le commencement de notre vie ³. » « Je vous dirai que, quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine... il lui donnera son siège principal dans le cerveau, et *la fera de telle nature, que, selon les diverses façons que les entrées des pores qui sont en la superficie intérieure de ce cerveau seront ouvertes par l'entremise des nerfs, elle aura divers sentiments* ⁴. » Il s'agit d'un rapport causal institué par Dieu analogue à celui que les hommes ont mis entre les mots et leurs pensées, comparaison qui sera reprise par toute la nouvelle école. « Vous savez bien, dit Descartes en expliquant la perception de la lumière, que les paroles, n'ayant aucune ressemblance avec les choses qu'elles signifient, ne laissent pas de nous les faire concevoir, et souvent même sans que nous prenions garde au son des mots, ni à leurs syllabes... Or si des mots, qui ne signifient rien que par l'institution des hommes, suffisent pour nous faire concevoir des choses, avec lesquelles ils n'ont aucune ressemblance : pourquoi la nature ne pourra-t-elle pas aussi avoir établi certain signe, qui nous fasse avoir le sentiment de la lumière, bien que ce signe n'ait rien en soi qui soit semblable à ce sentiment ? Et n'est-ce pas ainsi qu'elle a établi les ris et les larmes, pour nous faire lire la joie et la tristesse sur le visage des hommes ⁵ ? » C'est ici que le mot *occasion* vient tout naturellement sous sa plume : « Il n'y a personne qui ne sache que les idées du chatouillement et de la douleur, *qui se forment en notre pensée à l'occasion des corps de dehors qui nous touchent*, n'ont aucune ressemblance avec eux ⁶. »

Ainsi dans l'union de l'âme et du corps, ce qui est curieux, ce n'est pas que le corps agisse sur l'âme, mais *ce que le corps produit dans l'âme*. Descartes a senti la nécessité d'expliquer non pas la possibilité d'un rapport causal, mais le contenu des termes de ce rapport. Le mot *occasion* ne remplace pas le mot *cause* ; il signifie que, *lorsque le corps agit sur l'âme*, l'âme revêt telle qualité déterminée à l'occasion de tel mouvement. Aussi retrouvera-t-on « les causes qui donnent occasion » toutes les fois que Descartes doit définir un effet qui ne ressemble pas à sa cause. On vient de lire quelques textes sur les « causes qui donnent occasion » aux *sentiments* ⁷ ; il y en a d'autres sur les

1. Descartes à Elisabeth, p. 667, ligne 27.

2. Voir 6^e Méditation, IX, p. 60.

3. *Traité des Passions*, 1^{re} partie, art. 50, XI, p. 368. Voir *Dioptrique*, 6^e Discours, VI, p. 130-131.

4. *Traité de l'Homme*, XI, p. 143.

5. *Le Monde*, XI, p. 4.

6. *Ibidem*, p. 5 et 6.

7. Il y en a d'autres ; voir la *Dioptrique*, 4^e Discours : l'ébranlement des nerfs, dit-il,

« causes qui donnent occasion » aux *idées* ; remarquons toutefois une certaine différence entre les deux cas ; les « causes qui donnent occasion » aux sentiments obéissent à des lois de la nature ; Dieu a décidé que tel ébranlement des organes visuels produirait tel sentiment de couleur ; c'est un décret qui fait partie de la constitution que Dieu a octroyée aux créatures. En est-il de même lorsque nous disons que l'observation des choses donne occasion à l'idée de Dieu de se présenter à l'esprit ? La « cause qui donne occasion » ne met pas en jeu une loi naturelle, mais une certaine faculté de penser ; le réveil de l'idée née avec nous est possible ; il n'est pas nécessaire ; il faut que l'âme soit disposée à recevoir la leçon des choses et qu'elle ait la volonté d'atteindre les essences. Avec la liberté et nos dispositions intérieures, un monde nouveau apparaît que Dieu ne peut gouverner de la même manière. L'auteur des lois de la nature est aussi une Providence très sage qui a ordonné l'univers et son développement selon un plan harmonieux. « Avant que Dieu nous ait envoyé en ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tels et tels temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose : et il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre ¹. »

Les « causes qui donnent occasion » ont-elles le même sens dans le premier exemple et dans le dernier ? Nous n'oserions l'affirmer, car s'il fallait expliquer toutes les actions de l'univers avec un seul principe, ces textes que Descartes n'avait même pas songé à rapprocher nous mettraient en demeure de choisir entre deux métaphysiques. Dans un cas, la volonté de Dieu attache deux *états* l'un à l'autre et elle maintient cette union pendant toute la vie de l'univers ; dans l'autre la volonté de Dieu fait que deux *événements* coïncident, bien qu'ils appartiennent à deux séries différentes. Si toutes les actions de l'univers sont conçues sur le modèle des rapports de l'âme et du corps, l'univers est un système de lois auxquelles les créatures donnent occasion de s'exercer : tel mouvement est attaché par Dieu à telles conditions du choc, les idées sont attachées à l'attention, les événements sont attachés à la volonté de ceux qui, comme les anges ou le Christ, ont reçu mission de construire l'histoire. Si, au contraire, toutes les actions de l'univers sont conçues sur le modèle d'une

« donne occasion à son âme de sentir tout autant de diverses qualités en ces corps, qu'il se trouve de variétés dans les mouvements qui sont causés par eux en son cerveau » (VI, p. 114). *Principes de Philosophie*, I, art. 66 : « ... Nous avons cru, dès le commencement de notre vie, que toutes les choses que nous sentions avaient une existence hors de notre pensée, et qu'elles étaient entièrement semblables aux sentiments ou aux idées que nous avions à leur occasion... » (IX, p. 55) ; art 69 : « ... encore que, voyant un corps, nous ne soyons pas moins assurés de son existence, par la couleur que nous apercevons à son occasion... » (IX, p. 57) ; II, art. 4 : « ... la nature des corps ne consiste pas en la dureté que nous sentons quelquefois à leur occasion » (IX, p. 65). Enfin voir les textes des *Notae in Programma quoddam* cités dans *La Philosophie de Malebranche*, III^e partie, ch. II, § III. D. *Les idées adventices*, p. 260. Ajoutons : *Principes*, II, art. 1, sur l'idée d'étendue : elle se « forme en nous à l'occasion des corps de dehors... » (IX, p. 64).

1. Descartes à Elisabeth, janvier 1646, IV, p. 353-354.

harmonie préétablie entre des événements, un mouvement se produit à l'occasion de tel autre, une pensée à l'occasion d'un ébranlement des nerfs, une idée à l'occasion d'une réflexion, parce que dans chacun de ces cas la cause apparente et l'effet appartiennent à deux séries parallèles qui se déroulent comme deux horloges bien accordées ; chaque série obéit à une loi interne ; l'avenir est tout entier en puissance dans le présent, et c'est la notion de *puissance* qui caractérise cet innéisme universel.

Quelle que soit l'interprétation choisie, et le choix des cartésiens antiscolas-tiques n'était pas douteux, « les causes qui donnent occasion » conduisent directement à Dieu.

III. — Louis de La Forge.

Louis de La Forge est ce médecin de Saumur qui édita *L'Homme* de René Descartes avec Clerselier ; mais un bon cartésien ne se contente pas de publier des inédits inachevés de son maître ; il les complète, et c'est pourquoi en même temps qu'il ressuscite *L'Homme* de René Descartes, de La Forge prépare un *Traité de l'Esprit de l'Homme, de ses Facultés et Fonctions, et de son union avec le corps suivant les Principes de René Descartes*. « J'ai tâché de mettre tout ce qu'en a déjà dit M. Descartes, et d'ajouter ce que j'ai cru qu'il aurait dits'il eût continué son dessein ¹. » Annoncé dans les Remarques de 1664 ², l'ouvrage parut à la fin de 1665 ³. Malebranche ne l'a jamais cité ; Prost donne d'excellentes raisons pour démontrer qu'il l'a lu ⁴ ; mais on ne démontre pas l'existence d'un événement ; on apporte des vraisemblances en sa faveur, et nous en ajouterons une qui n'est pas sans intérêt. Malebranche avait dans sa bibliothèque un exemplaire de la première édition de *L'Esprit de*

1. *L'Homme de René Descartes*, édition 1664, p. 334.

2. *Ibidem*, et p. 172, au commentaire de : « Et enfin que je vous montre comment ces deux natures sont unies... », de La Forge écrit : « C'est ce que j'ai tâché de faire, au défaut de M. Descartes, dans un *Traité de l'Esprit*, qui suivra bientôt celui-ci ». Voir aussi, p. 315.

3. J. Prost, *Essai sur l'atomisme*, etc..., p. 102, note 1 et p. 103. La première édition, datée de 1666, parut à Paris, 1 vol. in-4°. Une autre édition, non datée, parut à Amsterdam, 1 vol. in-12. Nous citons d'après cette dernière.

4. J. Prost, *Essai sur l'atomisme*, etc... « Remarquons que ce fut la lecture, en 1664, du *Traité de l'Homme* de Descartes qui révéla à Malebranche sa vocation philosophique : or ce traité n'avait pu être publié que grâce à la collaboration de de La Forge, et ce dernier dans plusieurs notes de ce livre renvoie à son *Traité de l'Esprit* qu'il avait déjà sur le métier et qu'il considérait comme le complément du livre de Descartes » (p. 187). D'ailleurs, « le fait pour un auteur de n'être pas cité par Malebranche ne prouve pas qu'il n'ait pas été lu par lui. Malebranche, en effet, cite peu ; il ne cite guère que les autorités absolument nécessaires pour certaines discussions. Or de La Forge ne se présentait pas à lui comme une autorité. Le soin avec lequel dans son *Traité de l'Esprit* il s'appuie sur Descartes, le souci qu'il a, en poursuivant la pensée de ce dernier, de ne pas s'en écarter, de lui rester fidèle, devait lui donner dans l'esprit de Malebranche une place effacée. Ce n'était pour lui, comme pour M^{me} de Sévigné et M^{me} de Grignan, qu'un commentateur, un disciple perspicace et fidèle. C'était Descartes, en somme, que le jeune oratorien croyait lire en lisant de La Forge ; il n'avait donc pas à le nommer, c'était toujours à la même source qu'il puisait » (p. 189-190).

*l'Homme*¹. Il est donc infiniment probable qu'il a lu le traité dont parlait déjà « le livre au titre singulier » et dont le *Journal des Savants* signala l'apparition en termes particulièrement alléchants². Quant à dire, comme Prost, qu'il l'a étudié³, ou, comme Ollé-Laprune, que cette lecture ne lui a rien appris⁴, c'est un peu trop s'avancer ; le risque d'une reconstruction artificielle est suffisamment menaçant, même en se bornant à définir l'orientation de la pensée cartésienne à cette époque.

De la Forge est le premier cartésien qui ait employé l'expression « cause occasionnelle ». Les historiens de l'occasionalisme ne semblent pas l'avoir remarqué, parce qu'en ouvrant le *Traité de l'Esprit de l'homme*, ils sont allés directement au chapitre XIII : *De la manière dont l'esprit et le corps en général peuvent être unis*⁵. Or au chapitre X consacré aux *Idées ou actions intellectuelles*, de La Forge écrit que toute idée a deux causes, « l'une principale et effective, et l'autre éloignée et seulement occasionnelle » ; c'est un préjugé que de mettre la cause des idées dans les corps à l'occasion desquels elles apparaissent : « Bien que l'on puisse dire que les corps qui environnent le nôtre, et généralement tout ce qui peut nous obliger à penser à des corps ou même à des esprits, quand cela ne vient pas de notre volonté, sont en quelque façon la cause des idées que nous avons pour lors, parce que nous ne les aurions pas dans toutes les circonstances que nous les avons s'ils n'auraient agi sur notre corps ; toutefois parce que ce sont des substances matérielles, dont l'action ne s'étend pas jusqu'à l'âme, en tant qu'elle est simplement une chose qui pense : mais en tant qu'elle est unie à un corps de la manière que nous décrirons ci-après, ils n'en peuvent être tout au plus que la cause éloignée et occasionnelle, laquelle par le moyen de l'union de l'esprit et du corps oblige la faculté que nous avons de penser, et la détermine à la production de ces idées dont elle est la cause principale et effective⁶. »

Les « causes occasionnelles », dont Louis de La Forge parle ici, sont aussi différentes des causes occasionnelles de Malebranche que sa théorie des idées l'est de la vision en Dieu⁷. L'expression pourtant mérite d'être soulignée, surtout si on la rapproche des pages consacrées à l'union de l'âme et du corps.

De La Forge constate d'abord que nous avons l'esprit faussé par les préju-

1. J. Prost avait donc deviné juste en disant que le *Traité de l'Esprit* devait se trouver dans la bibliothèque de Malebranche (*ouv. cit.*, p. 190). Le catalogue fait mention de l'exemplaire in-4°.

2. *Journal des Savants*, 3 mai 1666. « (M. de La Forge) fait d'abord une longue préface pour montrer que la doctrine de M. Descartes n'est pas nouvelle, et qu'il n'a rien enseigné qui n'ait déjà été avancé par plusieurs anciens auteurs, entre autres par saint Augustin » (p. 214).

3. Prost, *ouv. cit.* « Il est difficile d'admettre qu'un admirateur passionné de Descartes, comme l'était alors Malebranche, ait pu dédaigner et ne pas étudier un tel ouvrage » (p. 188).

4. Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, I, p. 66.

5. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 132.

6. *Ibidem*, p. 133-134.

7. Voir *La Philosophie de Malebranche*, III^e partie, ch. I, § II, p. 229, n. 4.

gés de l'Ecole ; celle-ci, en effet, nous dit que l'essence de l'esprit est de ne pas être étendu et pourtant qu'il est présent au corps *localement* ; c'est vouloir joindre deux substances « par cela même en quoi elles sont formellement étendues », ¹ ce qui est incompréhensible. Avec la définition cartésienne de l'esprit, la contradiction disparaît ; Descartes dit bien lui aussi que l'esprit n'est pas étendu, mais il ne le définit pas par cette propriété ; « il ne dit pas avec l'Ecole que ce soit cela qui le fasse esprit..., il dit que c'est parce qu'il est esprit, c'est-à-dire une chose qui pense, qu'il n'est pas étendu. Or il n'est pas si difficile de concevoir qu'une chose qui pense et une autre qui est étendue contractent l'alliance de laquelle elles sont capables... qu'il est difficile de concevoir qu'une chose dont l'essence consiste à n'avoir point d'extension soit unie et coétendue à un corps ² ». Reste à savoir quelle est l'alliance dont ces deux choses sont capables.

Nous n'avons l'idée que de deux sortes de substances, savoir le corps et l'esprit ; aussi nous ne saurions concevoir plus de trois manières différentes d'union :

- 1° Union de deux corps ;
- 2° Union de deux esprits ;
- 3° Union d'un esprit et d'un corps ;

Ces trois manières ont un caractère commun qui peut définir toute *union*, quelle qu'elle soit : « Toute sorte d'union dit un certain rapport, ressemblance et dépendance, au moyen de laquelle nous considérons deux choses comme n'en faisant qu'une d'une certaine façon ³. » Quel sera ce rapport ? Où sera le trait d'union ? Ce ne peut être un attribut essentiel : l'étendue, par exemple, est un attribut essentiel des corps ; or bien que tous les corps se ressemblent en ce qu'ils sont étendus, ils ne sont pas tous unis. Il faut donc chercher le principe de l'union dans les attributs relatifs ou respectifs, et de La Forge le trouve dans l'*action* et la *passion*, parce que « de tous les attributs respectifs il n'y a que ceux-là qui sortent de leur sujet, et qui puissent s'attacher à un autre ⁴ ». Pour que l'union se réalise, il faut alors :

1. De La Forge, *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 190.

2. *Ibidem*, p. 190. — Parmi les disciples de M. Descartes, il y en a « qui se persuadent que l'alliance de l'Esprit et du Corps se fait par le moyen d'un certain mode qu'ils appellent union, lequel sert comme de lien et de ciment pour joindre ces deux substances ». Mais, dit de La Forge, « que si par cette union ils entendent quelque chose qui soit distingué réellement de l'esprit et du corps, au moyen de quoi ils se lient et s'assemblent, de la même manière à peu près que quelques autres Philosophes conçoivent que la matière et la forme sont unies par le moyen d'une union qui est différente de l'une et de l'autre ; ils me pardonneront si je leur dis que cette opinion n'est pas moins contraire à M. Descartes qu'à la vérité ; car qui est celui qui ait tant soit peu lu M. Descartes, qui ne sache qu'il est entièrement opposé à ceux qui introduisent ces sortes de qualités ». Et en effet, qu'est-ce que cette union ? Est-ce une qualité étendue ? Alors comment peut-elle être jointe à une substance inétendue. Est-ce une qualité inétendue ? C'est avec le corps qu'elle ne peut plus être associée. En introduisant un troisième terme entre l'âme et le corps, on laisse subsister le problème ; il est aussi difficile de comprendre l'union de l'esprit à cette qualité ou l'union du corps à cette qualité, que l'union directe de l'esprit et du corps (p. 191-192).

3. *Ibidem*, p. 195.

4. *Ibidem*, p. 196.

1^o La *proximité*, lorsqu'il s'agit de deux corps : « Deux corps sont unis lorsqu'ils sont aussi proches qu'ils peuvent être pour agir et pâtir dépendamment l'un de l'autre » ;

2^o L'*amour*, lorsqu'il s'agit de deux esprits : « Deux esprits sont en parfaite union lorsqu'ils s'aiment tellement qu'ils viennent à ne vouloir plus rien et à n'avoir plus aucune pensée, que l'un pour l'amour de l'autre » ;

3^o La *volonté*, dans l'union d'un esprit et d'un corps : « Le corps et l'esprit sont unis lorsque quelques mouvements du premier se font dépendamment des pensées du second et que réciproquement quelques pensées du second dépendent des mouvements du premier, soit que la cause de cette dépendance vienne de la volonté de l'esprit qui est uni, soit qu'elle procède d'une autre volonté qui est supérieure à la sienne ¹. »

Ainsi, « nous ne saurions rien concevoir clairement et distinctement qui puisse unir un esprit et un corps, ni qui puisse attacher les pensées de l'un au mouvement de l'autre, et les en faire dépendre, que sa volonté propre ou quelque autre supérieure à la sienne ² », et l'union de l'âme et du corps « consiste dans une mutuelle et réciproque dépendance des pensées de l'un et des mouvements de l'autre, et dans le commerce mutuel de leurs activités, soit que ce soit la volonté de l'esprit qui est uni qui l'ait obligé à cette dépendance, soit qu'un autre l'y ait astreint ³ ». L'union de l'âme et du corps est donc définie *par leur action réciproque* ; les actions du corps font pâtir l'esprit, et les actions de l'esprit font pâtir le corps ; *pas de liaison concevable entre les deux substances sans un rapport de cause à effet*. « Or, ajoute de La Forge, entre les causes, les unes sont univoques, quand l'effet ressemble à la cause, et les autres équivoques, quand il ne lui ressemble pas... Il est manifeste que ce n'est pas en qualité de cause univoque que l'esprit peut agir sur le corps, en l'obligeant à produire quelque pensée, et que le corps n'agit pas aussi sur l'esprit en lui communiquant quelque mouvement, parce que l'esprit ne peut pas être mu ni le corps penser ; ce doit donc être comme cause équivoque que l'esprit par sa pensée oblige le corps à se mouvoir ; et que le corps en se mouvant *donne occasion* à l'esprit de produire quelque pensée ⁴. » Et il précise : « Il ne faut pourtant pas conclure que le corps ne soit pas la cause des pensées qui naissent dans l'esprit *à son occasion*, ou que celui-ci ne soit pas non plus la cause des mouvements qui se trouvent dans le corps en suite de ses pensées, parce que ce sont seulement des causes équivoques, car Dieu n'est

1. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 196-197.

2. *Ibidem*, p. 197.

3. *Ibidem*, p. 198. — En définissant l'union de l'âme et du corps par leur dépendance réciproque, de La Forge critique Clauberg. « Je ne mets pas l'essence de l'union de ces deux substances dans le concours et commerce actuel de ces deux opérations (bien que ce soit la pensée du savant Claubergius), mais dans la dépendance réciproque de l'un et de l'autre, laquelle ne laisse pas de subsister, quoique le commerce actuel soit interrompu pour peu de temps... » (p. 200) Un peu plus haut, p. 183, il a cité le *De cognitione Dei et nostri*, paru en 1656. Clauberg avait passé un an en France en 1646 ; il était venu à Saumur et il avait noué des relations avec les cartésiens français ; il était en correspondance avec de La Forge. (Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme*, etc..., p. 136, note 2, et p. 151-153.)

4. *Ibidem*, p. 203-204.

pas moins créateur de toutes choses, et les ouvriers auteurs de leurs ouvrages, quoique toutes ces choses ne soient que les causes équivoques de ces effets ¹. »

Quelle est maintenant « la cause efficiente de cette dépendance ² » ? Il est clair que l'homme ne choisit ni son corps, ni celles de ses pensées qui doivent se joindre à un corps ; l'union de l'âme et du corps est donc « une suite du décret de Dieu, par lequel il s'est résolu de gouverner toutes ses créatures, de la manière que nous voyons qu'elles sont ³ ». « Un philosophe ne doit pas avoir plus de honte de reconnaître Dieu pour être l'auteur de cette union, que pour l'être de la création de l'âme et de son infusion dans le corps ; car en effet l'infusion et l'union ne sont qu'une même chose ⁴. »

De La Forge énumère avec son abondance habituelle les « articles » de cette « alliance » instituée par Dieu, et il arrive enfin à la question : Comment l'esprit et le corps agissent-ils l'un sur l'autre ? « Si je vous disais, déclare-t-il au début de son chapitre xvi, qu'il n'est pas plus difficile de concevoir comment l'esprit de l'homme sans être étendu, peut mouvoir le corps, et comment le corps, sans être une chose spirituelle, peut agir sur l'esprit, que de concevoir comment un corps a la puissance de se mouvoir et de communiquer son mouvement à un autre corps ; je ne pense pas que je trouvasse créance dans l'esprit de beaucoup de gens, cependant il n'y a rien de plus véritable ⁵. » Ainsi de La Forge fait entrer le problème de l'union de l'âme et du corps dans un autre plus vaste ; il n'y a qu'une seule réponse à l'énigme de l'action. Nous trouvons tout naturel qu'un corps agisse sur un autre, parce que nos sens nous en donnent à chaque instant des exemples ; mais de La Forge nous arrête : « Nos sens nous apprennent-ils comment le mouvement peut passer d'un corps dans un autre ⁶ ? » La communication des mouvements est aussi difficile à concevoir que l'action du corps sur l'âme ; « dans l'un et l'autre cas, il faut recourir à la même cause universelle ⁷ ». Fidèle à sa méthode, de La Forge commence par définir le mouvement : considéré dans le corps qui est mù, c'est « le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent immédiatement, et que l'on considère comme en repos, dans le voisinage de quelques autres » ⁸ ; de cette façon, c'est un *mode* du corps qui est mù, qui appartient à ce corps et qui ne peut passer dans un autre. Mais on entend aussi par *mouvement* la force qui transporte le corps d'un voisinage dans un autre, et qui est distincte de ce corps : cette force vient s'ajouter au corps pour le mettre en mouvement, et « il s'ensuit que nul corps ne peut avoir la force de se mouvoir de lui-même... Il faut que le corps qui est dans le mou-

1. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 204.

2. *Ibidem*, p. 230.

3. *Ibidem*, p. 200.

4. *Ibidem*, p. 230-231.

5. *Ibidem*, p. 245-246.

6. *Ibidem*, p. 246.

7. *Ibidem*, p. 247.

8. *Ibidem*, p. 250.

vement soit poussé par une chose entièrement distinguée de lui, laquelle ne soit pas corps ¹ ». Si, au premier instant de la création, le monde avait été produit dans le repos, aucune de ses parties n'aurait jamais changé de place ; la force mouvante vient donc de Dieu « qui est la cause première, universelle et totale du mouvement ² ». Lorsqu'un corps en meut un autre, il le fait « non pas en produisant aucune qualité *imprimee*, de la manière que l'Ecole l'explique, mais en *déterminant et obligeant la cause première à appliquer sa force et sa vertu motrice* sur des corps sur qui il ne l'aurait pas exercé sans eux... suivant les lois du mouvement, lesquelles sont si bien expliquées dans le second livre des *Principes* de M. Descartes ³. »

Dieu a institué les lois du composé humain en même temps que les lois de la communication des mouvements ; ce sont ces lois qui constituent la nature ⁴. Dieu est donc la cause première de tous les mouvements, et c'est sa qualité d'auteur de la nature qui fonde les rapports de cause à effet, comme c'est son immutabilité qui fait que les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets. Cause première, de La Forge y insiste, ne signifie pas cause unique : « Bien que de cette façon Dieu soit la cause universelle de tous les mouvements qui se font au monde, je ne laisse pourtant pas de reconnaître les Corps et les Esprits pour les causes particulières de ces mêmes mouvements ⁵. » « Vous ne devez pas dire que c'est Dieu qui fait tout, et que le corps et l'esprit n'agissent pas véritablement l'un sur l'autre ⁶ » ; Dieu a attaché tel mouvement à telle pensée, mais si le corps n'avait pas ce mouvement, jamais l'esprit n'aurait cette pensée.

Telle est la manière dont Louis de La Forge a expliqué l'union de l'âme et du corps lorsqu'il édite le *Traité de l'Homme* ; à ses yeux, elle est parfaitement conforme à la pensée de Descartes ; c'est ce que Descartes aurait dit s'il avait pu achever son dessein ⁷. Comme personne ne peut deviner ce que Descartes aurait dit, il ne nous appartient pas d'apprécier cette prétention ; du moins les textes du *Traité de l'Homme* précédemment cités ne la condamnent pas ; il suffit de lire le commentaire que de La Forge en a donné : la pensée du disciple prolonge tout naturellement la pensée du maître. Par exemple : « Quand Dieu unira une âme raisonnable à cette machine : c'est-à-dire, quand Dieu joindra et unira les pensées d'un esprit avec certains mouvements de cette machine. »

« Il lui donnera son siège principal dans le cerveau : c'est-à-dire, il unira ses pensées, non pas immédiatement avec tous les mouvements qui se font

1. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 251.

2. *Ibidem*, p. 257-258.

3. *Ibidem*, p. 259.

4. « Qu'est-ce que la Nature (quand on ne prend pas ce mot pour l'essence particulière de chaque chose) que cet ordre selon lequel Dieu régit ses créatures ? » *Ibidem*, p. 200.

5. *Ibidem*, p. 258-259.

6. *Ibidem*, p. 264.

7. *L'Homme de René Descartes*, 1664, Remarques, p. 334. Voir aussi, p. 172.

dans cette machine, mais avec ceux-là seulement qui peuvent être communiqués au cerveau par les nerfs. »

« *Et la fera de telle nature : c'est-à-dire il ordonnera que ses pensées, qui sont d'elles-mêmes indifférentes à être jointes avec les mouvements d'un corps, ou à être séparées et indépendantes, seront désormais inséparablement unies, pendant que cette machine sera entière, avec les diverses formes et manières que les esprits prennent au sortir de la glande : lesquelles sont toujours causées par l'ouverture de quelques pores du lassis... soit que l'action des sens ou de la mémoire les ouvre, ou bien celle de l'imagination : et ce ne seront pas indifféremment toutes sortes de pensées qui y seront ainsi jointes, mais celles qui ont du rapport à l'état qu'a ordinairement la machine en une telle occasion* ¹. »

Ni Descartes, ni son commentateur ne mettent en doute l'existence d'une action réciproque ; l'un et l'autre s'attachent à expliquer comment tel mouvement cause telle pensée ; l'un et l'autre font appel à la volonté de l'auteur de la nature ; l'un et l'autre enfin consultent une « notion de l'âme et du corps » pour connaître le composé humain. Et pourtant l'attitude du disciple est déjà bien différente. Descartes, racontant la création du monde, en arrive à l'homme ; il s'agit de se rendre comme maître et possesseur de la nature, de découvrir les rapports de l'âme et du corps pour fonder une médecine et un art de se conduire ; si Descartes ne pousse pas son étude aussi loin qu'il le voudrait, ce n'est pas parce qu'un obstacle métaphysique l'arrête ; de nombreuses expériences seraient nécessaires et il n'a pas les moyens de les faire ; ne croyons pas que dans la troisième partie du *Traité de l'Homme*, il se serait demandé comment une substance étendue peut agir sur un esprit ; il

1. *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 268. Le texte de Descartes a été cité *supra*, p. 86.

Autres commentaires : « Vous devez savoir une fois pour toutes que l'âme a autant de différentes perceptions qu'il se trace de différentes idées sur la glande ; non pour aucun rapport qu'il y ait entre elles, en général ou en particulier, mais parce que Dieu les a ainsi jointes et unies ensemble quand il a uni l'âme avec le corps (p. 277). » « La perception qui est jointe à chaque mouvement de la glande (qui est toujours la plus convenable qu'elle puisse avoir à l'occasion d'un tel mouvement) dispose toujours l'âme à vouloir la même chose, à quoi le mouvement qui lui est joint dispose aussi le corps » (p. 290). A la p. 354, il commente Descartes avec le vocabulaire du *Traité de l'Esprit* : il parle de « l'alliance de l'âme et du corps » et il en énumère les « articles ». Enfin, p. 315, il donne un résumé du *Traité de l'Esprit* : « Je suppose premièrement, ainsi que j'ai prouvé au *Traité de l'Esprit*, que tout ce qui pense est incapable d'étendue locale, et n'étant rien autre chose qu'une substance qui pense, c'est-à-dire qui aperçoit et qui veut, on ne peut pas feindre qu'elle puisse avoir aucun autre rapport avec une substance étendue, ou autre quelle qu'elle soit, que par le moyen de ses connaissances et volontés, en faisant par exemple (lorsqu'on la veut unir avec celle qui est étendue) que certaines perceptions et volontés de l'une soient jointes à certains mouvements de l'autre, et réciproquement certains mouvements de celle-ci à certaines perceptions de celles-là ; en telle sorte que quand le corps auquel un esprit est joint est mu d'une certaine façon, tout aussitôt l'esprit a certaines perceptions ; et au même moment que l'Esprit a certaines volontés, ce corps, quand il est bien disposé, est déterminé aux mouvements qui s'y rapportent ou qui y sont naturellement joints. Je suppose en second lieu que c'est dans la manière particulière dont les perceptions et volontés de l'esprit de l'homme sont jointes et unies aux mouvements de son corps, que consiste l'union de l'esprit et du corps qui est essentielle à la nature de l'homme » (p. 315).

Ainsi peu importe que Malebranche ait lu le *Traité de l'Esprit de l'Homme* ; les remarques qui suivent *L'Homme de René Descartes* dans l'édition de 1664 en donnent l'essentiel.

aurait expliqué *scientifiquement* ce qu'est l'imagination, la mémoire, la passion. De La Forge voit un problème là où Descartes ne voyait qu'une donnée de l'expérience. Saumur n'est pas une ville où un médecin cartésien puisse ruminer en paix son cartésianisme¹ ; c'est une vraie république de philosophes, avec son collège oratorien de Notre-Dame-des-Ardilliers et son Académie protestante ; il est probable qu'en s'entretenant avec les théologiens des deux maisons ou avec de jeunes savants comme Clauberg, de La Forge dut répondre à des questions que Descartes n'avait pas prévues ; quoi qu'il en soit, il fut amené à poser le problème de l'union de l'âme et du corps, comme si la pensée et l'étendue étaient deux substances séparées qui se rencontrent en un point ; il ne croit pas à la difficulté, mais il la voit et la fait voir. Aussi, bien qu'il ne songe pas à nier l'action du corps sur l'esprit, il éprouve le besoin d'en préciser la nature logique ; il analyse cette union que Descartes se contentait de constater ; il y distingue un rapport de ressemblance et un rapport de causalité ; il emprunte des étiquettes à la philosophie traditionnelle et nous met en présence de *causes équivoques*. Enfin au moment de dissiper la difficulté, il étend le débat ; il lie la question de l'union de l'âme et du corps à celle de la communication des mouvements ; il en fait un cas particulier d'une question plus haute, qui embrasse toutes les actions et toutes les causes.

De La Forge n'était pas seul parmi les cartésiens à marquer des points d'interrogation en marge du *Traité de l'Homme* ; à Paris comme à Saumur une même préoccupation agitaient les défenseurs de la nouvelle philosophie et de La Forge entretenait avec eux des relations assez suivies pour ne pas l'ignorer ; peut-être savait-il que leurs réflexions ressemblaient aux siennes et ne fut-il pas trop surpris lorsqu'il lut le livre de Cordemoy, quelques mois après la publication de son *Traité de l'Esprit de l'Homme*.

IV. — Géraud de Cordemoy.

Géraud de Cordemoy est un honnête homme qui consacre ses loisirs à la philosophie : ancien avocat, il est devenu un des brillants conférenciers des salons cartésiens. Le *Discernement du Corps et de l'Âme*², de 1666, est son premier livre ; il lui donna une suite deux ans plus tard, le *Discours physique de la Parole* ; cette même année 1688, il publia un petit écrit que le P. Daniel a considéré comme un véritable manifeste cartésien³ : *Copie d'une lettre écrite à un savant religieux de la Compagnie de Jésus pour montrer* : 1° Que le

1. Voir Prost, *La Philosophie à l'Académie protestante de Saumur, 1606-1685*, Paris, 1907. Voir *supra*, p. 22-23.

2. Cordemoy, *Discernement du Corps et de l'Âme*, en 6 discours, pour servir à l'éclaircissement de la Physique, Paris, 1666, 1 vol. in-12, 230 p. Epître et Préface non paginées.

3. Daniel, *Le Voyage du Monde de Descartes*, Paris, 1690, p. 15. D'après Prost, *Essai sur l'atomisme*, etc..., p. 41, note 2.

système de M. Descartes, et son opinion touchant les bêtes n'ont rien de dangereux ; 2° Et que tout ce qu'il en a écrit semble être tiré du premier chapitre de la Genèse. Bossuet le fit nommer lecteur du Dauphin en 1667, et c'est ainsi que Cordemoy perdit les dix-huit dernières années de sa vie à écrire une histoire de Charlemagne.

Malebranche a lu le *Discernement du Corps et de l'Âme* ; il le cite¹ et il n'est pas impossible qu'il l'ait souvent consulté en écrivant la *Recherche de la Vérité*. Le livre est divisé en six discours² ; ce que l'on appelle « l'occasionalisme de Cordemoy » apparaît dans le quatrième où il est traité *De la première cause du mouvement*.

C'est une véritable réforme de la physique cartésienne que Cordemoy propose au début de son traité ; il admet que la matière est formée par un assemblage de *corps*, substances étendues et indivisibles ; il prétend donc unir l'atomisme au mécanisme cartésien et dans son troisième discours, Il démontre, selon les principes de Descartes corrigés *que les machines artificielles et les naturelles n'ont qu'une même cause de leur mouvement et quelle est cette cause à ne considérer que les corps* : ce n'est, répond-il, ni la *forme* ni on ne sait quelle *qualité occulte* ; c'est le déplacement des petits *corps* qui constituent la matière subtile et dont les mouvements par exemple tendent et détendent les ressorts d'une montre, échauffent le sang et contractent les muscles.

On remarquera dans le titre de ce troisième discours la réserve de la fin : *à ne considérer que les corps*. Ya-t-il donc une autre cause des mouvements qui apparaîtrait lorsqu'on ne considérerait plus seulement les corps ? « A ne considérer que les corps, dit-il, on ne doit chercher la cause de tous les mouvements que dans la matière la plus subtile. Mais elle n'a pas le mouvement d'elle-même ; et si l'on en veut trouver la véritable cause, il faut aller au delà des corps³. » Voilà un problème posé en termes nets, et l'auteur lui-même en souligne l'importance : « Comme cette découverte, ajoute-t-il, est l'une des plus importantes et des plus difficiles que l'on puisse tenter, il ne faut y aller que pas à pas⁴. »

La matière subtile n'a pas le mouvement d'elle-même. Pourquoi ? Cordemoy procède à la manière des géomètres ; et il commence par poser des axiomes :

« 1. On n'a pas de soi, ce qu'on peut perdre, sans cesser d'être ce qu'on est.

1. Voir *Recherche*, I, ch. x, § 1, p. 86. Il renvoie au 6^e discours du *Discernement* pour bien comprendre la distinction de l'âme et du corps. Dans sa *Réponse à M. Granet* (1688), il déclare que la première partie du *Discernement* est tout à fait fautive : il rejette donc l'atomisme de Cordemoy. *Correspondance* (Blampignon), p. 64.

2. 1^o Des corps et de la matière ; 2^o Du mouvement et du repos des corps ; 3^o Que les machines artificielles et les naturelles n'ont qu'une même cause de leur mouvement ; 4^o De la première cause du mouvement ; 5^o De l'union de l'esprit et du corps ; 6^o De la distinction du corps et de l'âme. Et que l'existence de l'âme est plus assurée que celle du corps. Des opérations de l'une et de l'autre en particulier. Et des effets de leur union. — Les deux derniers discours occupent presque la moitié du livre, 112 pages sur 230.

3. Cordemoy, *Le Discernement*, etc..., p. 93.

4. *Ibidem*, p. 93.

« 2. Tout corps pourrait perdre de son mouvement jusques à n'en avoir plus, sans cesser d'être corps ¹. »

D'où il suit :

« Par le premier axiome, on n'a pas de soi ce qu'on peut perdre sans cesser d'être ce qu'on est.

« Or, par le second, tout corps peut perdre son mouvement sans cesser d'être corps.

« Donc nul corps n'a le mouvement de soi-même ². »

Un troisième axiome ajoute :

« 3. On ne peut concevoir que deux sortes de substances, savoir *l'esprit* (ou, ce qui pense) et *le corps*. C'est pourquoi on les doit considérer comme les causes de tout ce qui arrive ; et ce qui ne peut venir de l'une se doit nécessairement attribuer à l'autre ³. »

Il est clair que le premier moteur des corps ne peut être qu'un esprit, puisqu'on a démontré que ce n'était pas un corps.

Enfin un dernier axiome nous dit qu'« une action ne peut être continuée que par l'agent qui l'a commencée ⁴ ». Nous devons donc en conclure : « Ce ne peut être que le même esprit qui a commencé de mouvoir les corps, qui continue de les mouvoir ⁵. »

L'originalité de cette dernière conclusion n'échappe pas à Cordemoy. « On peut trouver, écrit-il aussitôt après l'avoir énoncée, plus de difficulté en cette dernière proposition que dans les précédentes, parce que l'on est persuadé qu'un corps en peut mouvoir un autre. Et l'on s' imagine que, pourvu que l'esprit, qui a été reconnu dans la troisième proposition pour premier moteur, ait une fois agité certaines portions de la matière, elles en ont pu mouvoir d'autres ⁶. » Lorsqu'un corps B choque un corps C, nous croyons constater que B chasse C. En réalité, nous n'avons pas vu tout cela, mais simplement « que B était mû, qu'il a rencontré C, lequel était en repos, et que depuis cette rencontre le premier cessant d'être mû, le second a commencé de l'être ⁷ ». « Que l'on reconnaisse que B donne du mouvement à C, cela n'est en vérité qu'un préjugé. » Que s'est-il passé ?

1° B était mû : cela veut dire qu'il était dans un certain état ; or, « l'état d'un corps ne passe point dans un autre ⁸ », donc on ne peut dire qu'il ait communiqué son mouvement à C ;

2° C a commencé d'être mû lorsque B l'a rencontré : or à ce moment ce n'est pas B qui peut mouvoir C, puisque B commence d'être en repos ;

1. Cordemoy, *Le Discernement*, p. 94.

2. *Ibidem*, p. 95.

3. *Ibidem*, p. 94-95.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, p. 97.

6. *Ibidem*, p. 97-98.

7. *Ibidem*, p. 99.

8. *Ibidem*, p. 100.

3° Donc le mouvement de C n'a pu être causé par B et la cause du mouvement est au delà des corps ;

4° L'auteur du mouvement de C est celui qui a mis B en mouvement ; c'est alors que, pour la première fois dans la démonstration, le mot *occasion* est prononcé : « Ce qu'on doit entendre quand on dit que les corps meuvent les corps, c'est qu'étant tous impénétrables, et ainsi les mêmes ne pouvant toujours être mus, du moins avec une égale vitesse, *leur rencontre est une occasion à l'esprit qui a mû les premiers de mouvoir les seconds*. Or comme nous ne considérons pas toujours cette première cause qui fait mouvoir, et que nous ne nous arrêtons qu'à ce qui se voit, parce que cela suffit pour nous faire entendre, nous nous contentons, lorsque nous voulons dire pourquoi un certain corps, qui ne mouvait point, commence de mouvoir, d'expliquer comment il a été rencontré par un autre corps, qui était en mouvement ; *alléguant ainsi l'occasion pour la cause* ¹. »

Quel est donc cet esprit qui meut les corps et comment procède-t-il ? Nous avons, semble-t-il, l'expérience immédiate d'une telle causalité dans l'action de notre volonté sur nos muscles ; mais c'est là notre plus grande erreur et après de longues démonstrations, Cordemoy ramène le cas des rapports de l'âme et du corps à celui des corps entre eux ; l'âme meut le corps « au même sens qu'on peut dire qu'un corps meut un corps.... une âme meut un corps, lorsqu'à cause qu'elle le souhaite, il arrive que ce qui mouvait déjà ce corps vient à le mouvoir du côté vers lequel cette âme veut qu'il soit mû ² ». Le seul enseignement qu'il faut tirer de cette expérience, c'est la faiblesse de notre esprit ; le corps n'exécute pas tous les mouvements que la volonté lui commande, et c'est à partir de cette observation que Cordemoy va définir la nature de la cause universelle des mouvements. « Si nous considérons que ce défaut perpétuel de notre esprit ne vient que de ce qu'il n'est pas par lui-même, et que s'il était par lui-même, rien ne lui manquerait, en sorte que tout ce qu'il voudrait, serait ; nous connaîtrions aisément qu'il y a un premier esprit qui étant par soi-même n'a besoin que de sa volonté pour tout faire, et que rien ne lui manquant, dès qu'il veut que ce qui est acceptable d'être mû soit en mouvement, cela doit nécessairement arriver ³. » Cette cause de tous les mouvements ne peut être que Dieu.

L'ouvrage de Cordemoy a pour titre *Le Discernement du corps et de l'âme* ; le problème que Cordemoy se propose de résoudre est donc celui des rapports de l'âme et du corps ; les quatre discours que nous venons de résumer ne sont qu'une introduction ; ils préparent le cinquième et le sixième consacrés à *L'union de l'âme et du corps* et à *La distinction de l'âme et du corps*. Que le problème des rapports de l'âme et du corps soit la fin de tout l'ouvrage, il suffit de lire le début du cinquième discours pour s'en convaincre : « Ce mer-

1. Cordemoy, *Le Discernement*, p. 103-104.

2. *Ibidem*, p. 111-112.

3. *Ibidem*, p. 113-114.

veilleux rapport de nos mouvements et de nos pensées me donne occasion de parler de l'union de notre corps et de notre âme, et de la manière dont ils agissent l'un sur l'autre. *Ce sont deux choses que l'on a toujours admirées sans les expliquer.* Je n'oserai dire que j'en aie découvert le secret ; *mais il me semble n'avoir plus rien à désirer sur ce point ;* et quelques-uns de mes amis à qui j'ai communiqué plusieurs fois mes pensées sur ce sujet depuis sept ou huit ans, me veulent persuader qu'elles sont véritables ¹. »

C'est-à-dire personne, pas même Descartes, n'a résolu l'énigme de l'union de l'âme et du corps : la raison en est simple : cela n'était possible qu'après une critique de l'idée de cause, comme nous dirions aujourd'hui ; si le début de ce cinquième discours est si triomphal, c'est que les quatre premiers ont purifié l'esprit des préjugés sensibles ; désormais nous savons que le monde des causes subsiste par delà le monde des sens ; nous n'avons qu'à appliquer les principes précédemment établis à cette causalité particulière que présente le composé humain.]

Rarement le problème des rapports de l'âme et du corps ne fut posé en termes aussi nets.

A. — UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

Définition I. « Deux corps sont unis autant qu'ils le peuvent être, quand leurs étendues se touchent mutuellement et avec un tel rapport, que l'un suive nécessairement les déterminations de l'autre ². »

Définition II. « Deux esprits seraient unis, si leurs pensées se manifestaient mutuellement et avec un tel rapport, que l'un suivît nécessairement les déterminations de l'autre. »

Axiome : « L'union des choses ne se fait que par ce qu'elles ont de rapportant : et conséquemment si un corps et un esprit sont unis, ce n'est pas par le rapport de deux étendues, car l'esprit n'en a point ; ni par le rapport de deux pensées, car le corps n'en a point. »

Conclusion : « Mais si cet Esprit, dont la nature est de penser, a quelques pensées auxquelles le corps puisse avoir du rapport par son étendue, par son mouvement ou par autre chose de sa nature ; par exemple, si de ce que cet Esprit voudra que ce corps soit mù en certain sens, ce corps est tellement disposé qu'en effet il y soit mù ; ou, si de ce qu'il y aura certains mouvements en ce corps, il vient de certaines perceptions en cet Esprit ; on pourra dire (par quelque puissance qu'ils aient été ainsi disposés) qu'ils sont unis : et, tandis qu'ils auront ce rapport entre eux, on pourra dire que leur union continue ³. »

1. Cordemoy, *Le Discernement*, p. 119-120.

2. *Ibidem*, p. 120.

3. *Ibidem*, p. 122.

B. — ACTION DE L'ESPRIT SUR LES CORPS ET DES CORPS SUR LES ESPRITS.

Définition I : « On dit qu'un corps agit sur un autre, quand à son occasion cet autre corps commence d'être arrangé ou mû autrement qu'il ne l'était auparavant ¹. »

Définition II : « On dit qu'un esprit agit sur un autre esprit, quand à son occasion cet esprit conçoit, imagine, veut ou pense, en quelque façon que ce soit, autrement qu'il ne faisait auparavant. »

Axiome : « Une chose n'agit sur l'autre qu'autant qu'elle y peut apporter de changement suivant sa nature. Et conséquemment si un corps agit sur un esprit, ce ne peut être en lui causant aucun changement de mouvement, de figure ou de parties ; car cet esprit n'a point de toutes ces choses : non plus que si cet esprit agit sur un corps, ce ne peut être en lui causant aucun changement de pensée, car ce corps n'en a point. »

Conclusion : « Mais si ce corps, ou son mouvement, ou sa figure, ou autre chose dépendante de sa nature peut être aperçue de quelque esprit, en sorte qu'à son occasion cet esprit ait des pensées qu'il n'avait pas auparavant ; on pourra dire que ce corps a agi sur cet esprit, puisqu'il lui a causé tout le changement dont il était capable suivant sa nature. »

C. — SOLUTION.

Elle est la même pour les rapports de l'âme et du corps que pour l'action d'un corps sur un corps ; « j'ose dire que quand on aura bien examiné ce qui se rencontre dans l'action d'un corps sur un corps, on ne trouvera pas qu'elle soit plus concevable que celle des esprits sur les corps ² » ; et par suite celui qui aura bien compris l'action d'un corps sur un corps aura du même coup le secret de l'union de l'âme et du corps : « Comme on est obligé de reconnaître que la rencontre de deux corps est une occasion à la puissance, qui mouvait le premier, de mouvoir le second, on ne doit point avoir de peine à concevoir que notre volonté soit une occasion à la puissance, qui meut déjà un corps, d'en diriger le mouvement vers un certain côté répondant à cette pensée ³. »

Il n'y a donc qu'une seule cause efficace ; les corps et les volontés lui offrent des occasions d'intervenir dans le jeu des mouvements ; cela suppose qu'il y a des rapports fixes entre la cause univeselle et les occasions qui la déterminent ; ce sont les lois de la nature. « Nos sens nous faisaient assez voir que les corps pouvaient être mus ; mais nos raisonnements nous ont appris qu'ils ne le pou-

1. Cordemoy, *Le Discernement* ; nous résumons p. 128 à 130.

2. *Ibidem*, p. 131.

3. *Ibidem*, p. 134-135.

vaient être par d'autres corps, ni par des âmes faibles comme les nôtres, ni même par aucun esprit créé pour excellent qu'il fût. Ainsi nous sommes parvenus à ce premier Esprit, et nous avons été obligés non seulement d'avouer qu'il a commencé le mouvement ; mais nous avons évidemment reconnu qu'il le continue, nous avons appris que sa seule puissance en est capable, et nous la devons admirer surtout en ce point : *qu'ayant posé des lois entre les corps, suivant lesquelles elle les meut diversement, à cause de la diversité de leurs rencontres, elle a aussi posé entre nos âmes et nos corps des lois qu'elle ne viole jamais* ; et tandis que ces corps sont constitués d'une certaine façon, *elle en dirige toujours certains mouvements selon nos desirs* ; ce qu'elle fait avec tant de promptitude, et si conformément à nos volontés, que ceux qui précipitent leurs jugements croient qu'ils ont opéré d'eux-mêmes ce qu'ils ont simplement désiré, parce que cette première puissance l'a opéré dès l'instant qu'ils l'ont désiré¹. »

Les six discours du *Discernement du corps et de l'âme* sont inspirés par la même idée : exclure toute causalité du monde sensible. Comme de La Forge, Cordemoy est préoccupé par le problème des rapports de l'âme et du corps ; l'un et l'autre en font un cas particulier d'un problème plus vaste qui embrasse toutes les causes ; l'un et l'autre aboutissent à une cause universelle de tous les mouvements ; mais dans l'esprit de Louis de La Forge, cette cause invisible ne supprime pas les causes visibles ; l'âme agit réellement sur le corps et le corps agit réellement sur l'âme ; le médecin de Saumur n'était pas assez métaphysicien pour être plus exigeant. Cordemoy va plus loin : seule la cause première mérite le nom de cause ; chercher des causes dans la nature, c'est « alléguer l'occasion pour la cause » ; puis lorsqu'il atteint la cause universelle de tous les mouvements, Cordemoy ne se hâte pas de retourner vers les « causes qui donnent occasion » pour écrire un traité psychophysiologique de l'esprit humain ; il s'arrête ; il médite sur les attributs de Dieu ; il évoque le Dieu créateur, c'est-à-dire le Dieu qui ne cesse pas de créer le monde, et il comprend que la cause universelle est alors toujours présente *en tant que cause* : la démonstration métaphysique de la vraie causalité est achevée.

V. — *Le « principe des cartésiens ».*

Vers 1676, au moment où Malebranche commence *La Recherche de la Vérité*, il trouve dans les livres et les conversations des cartésiens quelques thèses bien établies :

1^o Une théorie des sentiments. — Pourquoi tel mouvement semble-t-il causer tel sentiment, bien qu'il n'y ait aucune ressemblance entre un mouvement et un sentiment ? Parce que Dieu l'a voulu ainsi, répondent les cartésiens. Leur

1. Cordemoy, *Le Discernement*, p. 117-118.

comparaison classique est celle du signe et de la chose signifiée : la volonté de Dieu a attaché les pensées aux mouvements corporels comme la volonté des hommes attache des mots aux choses ; les sentiments s'éveillent dans l'âme à l'occasion des mouvements comme le sens des mots à l'occasion de leur perception. La comparaison se trouve au début du *Monde* ; ni de La Forge ni Cordemoy ni l'auteur de l'*Art d'être heureux* ne l'ont oubliée¹.

2° Une théorie de l'union de l'âme et du corps. — La réponse précédente s'étend à toutes les actions du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps. Dieu est la cause du mouvement de notre bras lorsque nous voulons le lever. Les rapports de l'âme et du corps obéissent donc à des lois que la volonté divine a instituées en créant le composé humain.

3° Une théorie de la communication des mouvements. — Le principe qui explique l'union de l'âme et du corps explique aussi les rapports des corps entre eux. Aucune créature n'est vraiment *cause* d'un mouvement ; Dieu est la seule cause efficace de toutes les actions et les choses créées sont seulement des « causes qui donnent occasion » aux lois de la nature de se déclancher.

4° Cordemoy voit le problème en métaphysicien ; il n'ose plus dire que l'âme est cause d'un mouvement ou une chose cause d'un sentiment. Il s'élève au-dessus des problèmes particuliers de l'union de l'âme et du corps ou de la communication des mouvements ; il examine la notion de cause dans son essence ; il aperçoit le lien qui l'unit à l'idée de création, et il esquisse une métaphysique de la causalité.

Ces thèses, remarquons-le bien, ne sont pas celles de M. de La Forge ou de M. de Cordemoy, ce sont celles de « Messieurs les Cartésiens ». Si nous prenons le *Commentaire du Discours de la Méthode* que le P. Poisson publie en 1670, nous voyons que l'oratorien est obligé de répondre à une objection bien significative ; il a montré son livre à un « ami » et cet « ami » n'a pas été pleinement satisfait des pages consacrées à l'âme des bêtes² : « Vous

1. Le texte du *Monde* a été cité plus haut, p. 86. De La Forge reprend la comparaison au ch. xiv du *Traité de l'Esprit de l'Homme*, p. 215-216, et Cordemoy dans son *Discours physique de la parole* (Paris, 1668). « Une des principales choses, dit-il, que je trouve digne de considération touchant ces signes, est qu'ils n'ont aucune conformité avec les pensées que l'on y joint par institution » (p. 32) ; or « ce que je trouve de plus admirable en cela, c'est que cette extrême différence qu'il y a entre ces signes et nos pensées, en nous marquant celle qui est entre notre corps et notre âme, nous donne en même temps à connaître tout le secret de leur union. Au moins il me semble que cette étroite union que la seule institution des hommes est capable de mettre entre certains mouvements extérieurs et nos pensées, est, à qui veut y prendre garde, le plus beau moyen de concevoir en quoi consiste véritablement l'union du corps et de l'âme. Car enfin si l'on conçoit que les hommes puissent par institution joindre certains mouvements à certaines pensées, on ne doit pas avoir de peine à concevoir que l'auteur de la nature, en formant un homme, unisse si bien quelques pensées de son âme à quelques mouvements de son corps, que ces mouvements ne puissent être excités dans le corps, qu'aussitôt des pensées ne soient excitées en l'âme, et que réciproquement dès que l'âme veut que le corps soit mû d'une certaine façon, il le soit en même temps » (p. 34-35). L'auteur de l'*Art d'être heureux* la reprend, p. 196.

2. Poisson, *Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes*, où l'on établit plusieurs principes généraux, nécessaires pour entendre toutes ses œuvres, Vendôme, 1660. Réponse à la lettre d'un ami touchant l'âme des bêtes, p. 225.

supposez, lui a-t-il dit, qu'il y a plus de rapport entre deux corps, quant à ce qui regarde le mouvement, qu'entre un corps et un esprit. Cependant qui doute que le principe général de tous les mouvements ne soit un esprit, savoir Dieu lui-même ? Qui doute que notre esprit ne soit le principe de tous les mouvements du corps, qu'on appelle volontaires ? » L'ami du P. Poisson était vraisemblablement un lecteur de Cordemoy, à moins que ce ne fût Cordemoy lui-même. Peu importe l'objet de leur discussion et la réponse de l'oratorien ; détachons seulement les dernières lignes : « Comme ce n'est pas notre esprit qui meut notre corps, mais que c'est Dieu seul qui le meut, que notre esprit à la vérité conçoit le dessein de mouvoir son corps, mais que Dieu l'exécute : la présence aussi de tels ou tels objets tient lieu d'un dessein formé dans les animaux : mais c'est Dieu qui exécute ce dessein et qui meut ce corps ¹. » Voilà ce que se disaient deux cartésiens en 1670. Il est d'ailleurs possible qu'ils n'aient pas mis l'un et l'autre exactement les mêmes pensées sous les mêmes formules, Poisson songeant sans doute au concours divin de saint Thomas ². Mais le jeune Malebranche qui les écoute peut-être n'est sensible qu'à leur accent cartésien.

Un autre témoignage, capital celui-là, nous est apporté par un ennemi de la philosophie nouvelle. En 1672, parut à Paris un petit livre anonyme : *Lettre d'un philosophe à un cartésien* ; le destinataire était dom Robert Desgabets, et l'auteur un Jésuite, le P. Rochon probablement ; or une bonne partie de l'ouvrage, 39 pages sur 216, est consacrée à ce que nous appellerions l'occasionalisme des cartésiens, et un excellent historien de l'occasionalisme, M. Joseph Prost, qui ne connaissait que l'édition de 1681 ³, a pu voir dans ce passage un signe de l'accueil chaleureux réservé par les cartésiens à la philosophie de Malebranche ⁴...

Au § 32, nous lisons sous le titre : *Suivant les Cartésiens il n'y a que Dieu qui puisse produire le mouvement local* : « Je puis joindre à tout ceci ce que disent vos Messieurs touchant l'union de l'âme et du corps. Il y a apparence qu'ils ne disent rien en cela que ce qu'ils ont appris par tradition de leur Patriarche. Car je vois qu'ils s'accordent tous en ce point, et que tout d'un coup on a fait paraître divers ouvrages où cette manière d'union est expliquée. Outre que M. Descartes s'est lui-même suffisamment expliqué sur ce sujet, et l'on tire aisément de divers endroits de ses ouvrages qu'il ne l'entendait point autrement. Ces Messieurs donc prétendent nous faire entendre clairement tout le mystère de cette union et pour cela ils commencent par dire qu'aucune créature possible ne peut agir en façon du monde sur les corps pour les mouvoir. Voilà déjà une étrange avance qu'il nous faut faire, pour ne trouver plus de difficulté dans l'union du corps et de l'âme. Quand

1. *Commentaires ou Remarques sur la méthode...*, p. 226.

2. Voir *ibidem*, p. 157 et 168.

3. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme*, etc... Bibliographie, p. 270.

4. *Ibidem*, p. 186.

nous voyons qu'un boulet de canon est porté avec violence contre le mur, nous nous imaginons que la ruine qui survient dans la muraille est causée par le boulet : mais nous nous trompons lourdement. Il n'y a ni canon, ni poudre, ni boulet, ni machine, ni homme, ni ange, ni créature imaginable, qui soit capable d'ébranler une chaumine. C'est Dieu uniquement qui, à l'occasion du feu, pousse lui-même le boulet, et qui, à l'occasion du boulet poussé, renverse la muraille, laquelle autrement demeurerait inébranlable. De même lorsque nous voulons remuer le doigt, et que le doigt se remue, nous croyons que c'est nous en effet qui le remuons ; mais c'est une erreur qui fait tort au souverain domaine de Dieu. Ce n'est nullement nous qui remuons le doigt ; toutes les forces créées ne sont pas suffisantes pour cela : c'est Dieu seul qui suivant la résolution qu'il en a prise dès le commencement, à l'occasion de l'acte de notre volonté, produit lui-même ce mouvement dans notre doigt. En un mot, c'est Dieu qui fait tous les mouvements qui arrivent dans le monde, et tout ce que font en cela les créatures, c'est de servir à Dieu d'occasion, afin qu'il exécute ce qu'il a résolu de faire en telles ou telles circonstances ¹. »

L'auteur de la *Lettre* résume probablement Cordemoy ² ; mais il présente le principe cartésien sous cet aspect paradoxal que Malebranche aimera et qui rend sensible à l'imagination le néant de la créature. Ensuite, il remarque que cette opinion n'est pas nouvelle ; il rappelle que Suarez l'a déjà réfutée et pour « alléguer un auteur à l'autorité duquel » personne « n'ait rien à dire ³ », il met en avant saint Thomas. Les cartésiens ainsi condamnés, l'auteur de la *Lettre* entreprend de tirer toutes les conséquences qui sont contenues dans leur principe, et dans les §§ 34, 35 et 36, il fait ce qu'ils n'ont pas osé faire :

« A la vérité, vos Messieurs ne parlent que des mouvements et par conséquent de toutes les actions des corps, puisque dans vos principes tout se fait par le seul mouvement local : mais il est visible que les raisons qu'ils apportent pour prouver qu'aucune créature possible ne saurait produire aucun mouvement dans les corps, prouveraient aussi, si elles prouvaient quelque chose, que nos âmes ne sauraient produire en elles-mêmes aucunes pensées, et que Dieu seul produit en nous tous les mouvements de nos esprits et de nos volontés. Et en effet, dans tout leur raisonnement, vous n'avez qu'à substituer le mot de pensée ou d'acte de notre volonté en la place de celui de mouvement, et vous verrez que tout ce qu'ils concluent de l'un, se peut conclure des autres ⁴ », et alors on pourra dire : « Quand après la majeure et la mineure d'un syllogisme, notre esprit vient à acquiescer à la conclusion : ou bien quand après une longue délibération, la volonté se détermine et choisit : ce n'est pas notre esprit qui produiten lui-même cet amour et ce consentement qu'il lui semble donner à la conclusion du syllogisme ;

1. *Lettre d'un philosophe à un cartésien*, p. 81 à 84.

2. Il fera allusion à des « axiomes » qui sont manifestement ceux du *Discernement*, etc..., p. 96.

3. *Ibidem*, p. 86.

4. *Ibidem*, p. 88-89.

ce n'est pas non plus notre volonté qui fait ce choix et qui se détermine : c'est Dieu uniquement qui produit en nous ces mouvements, c'est-à-dire ces actes de notre entendement et de notre volonté : et il le fait de la sorte, parce que sans doute il a résolu de produire ainsi le mouvement de la conséquence après avoir produit le mouvement des premières propositions, et de même de produire en nous le mouvement du choix après le mouvement de la délibération ¹. »

Plus cartésien que les cartésiens eux-mêmes, l'auteur de la *Lettre* barre toutes les issues : avant Malebranche, il leur interdit de mettre dans l'âme « une puissance active pour produire ses propres pensées ² ». « Ne puis-je pas vous dire que tout ce que nous expérimentons, c'est qu'il y a dans notre âme des pensées, qui nous surviennent à diverses occasions les unes après les autres, comme nous voyons que divers mouvements se suivent dans les corps qui se rencontrent : mais que nous n'expérimentons pas que ces pensées soient en effet produites par notre âme même, comme nous n'expérimentons pas que ces mouvements soient produits par les corps ³. » Et maintenant que l'adversaire des nouveaux philosophes les a engagés dans une voie qu'ils ne peuvent quitter, il leur montre où elle aboutit : l'homme est un instrument mort, Dieu le « manie » comme un outil ; il n'y a plus de liberté humaine. Luther peut se réjouir ⁴.

L'auteur de la *Lettre* a très bien compris le sens de la nouvelle philosophie ; elle est commandée par l'axiome : « Une action ne peut être continuée que par l'agent qui l'a commencée » et c'est cet axiome qui est faux. En le rejetant, on ne diminue pas la part de Dieu ; « remarquons, s'il vous plaît, que nous reconnaissons tous la nécessité du concours de Dieu, c'est-à-dire que nous avouons que Dieu produit en effet toutes choses ⁵ » ; mais ce mot *concours* signifie que Dieu ne les produit pas aujourd'hui comme au premier instant de la création ; il laisse aux causes secondes le soin de choisir et de déterminer tels effets, et il *concourt* à la production de ces effets. Telle est la vraie doctrine, celle de saint Thomas et des théologiens catholiques.

L'ouvrage fit du bruit ; on en parla dans les milieux cartésiens. Dom Robert Desgabets mit dans la circulation une *Réponse d'un Cartésien à la Lettre d'un Philosophe de ses amis* ⁶. Ce ne fut même pas une vogue de quelques semaines ; en 1680, le P. Louis de La Ville cite avec éloges le livre de son confrère ⁷ et en 1681, on en publiait une seconde édition qui fut bientôt suivie d'une troisième ⁸. Il est probable que Malebranche lut ce document : on

1. *Lettre d'un philosophe à un cartésien*, p. 92-93.

2. *Ibidem*, p. 94. Voir *Recherche*, III, 2, ch. v. et Xe Ecl., 1^{re} objection, p. 385-386.

3. *Ibidem*, p. 95.

4. *Ibidem*, p. 96.

5. *Ibidem*, p. 103.

6. Publiée par Lemaire, Dom Robert Desgabets, Paris, 1901, Appendice, p. 347.

7. L. de La Ville, *Les Sentiments de M. Descartes contraires à la Foi catholique...*, p. 56.

8. Rennes, 1681, et Paris, 1683.

l'a trouvé dans sa bibliothèque ¹ et tout porte à croire qu'en écrivant la *Recherche* ou au moins ses *Eclaircissements*, il connaissait les thèmes de la *Lettre d'un philosophe* ; il est alors en plein enthousiasme cartésien, il prépare un livre très violent contre les péripatéticiens, et aucune de leurs manœuvres ne peut le laisser indifférent.

Au moment où Malebranche entre en scène, le principe que l'on appellera « occasionnaliste » est donc connu et il a même des adversaires ; aussi Malebranche n'a-t-il jamais prétendu l'avoir inventé ; il n'a cessé de répéter qu'il le tenait des cartésiens, et si on lui avait demandé ce qu'il avait appris à leur école, sans nul doute, il eût répondu : *Dieu fait tout comme cause véritable et ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles en conséquence des lois générales*. Tel est à ses yeux le principe essentiel de la philosophie nouvelle ². Lorsqu'à son tour Malebranche décide de le défendre publiquement, il semble qu'il arrive au milieu d'une polémique déjà commencée. En lisant ses premiers essais, nous constaterons qu'il étend l'application du principe cartésien à la vie de l'esprit et qu'il fonde sa vérité sur une critique du *concours divin* ; tout se passe comme s'il avait relevé le défi du P. Rochon ou un autre du même genre, en démontrant que Dieu fait tout dans nos âmes et en réfutant les arguments qui opposent le *concours divin* à la doctrine des « causes qui donnent occasion ».

Et pourtant le nom de Malebranche est attaché à l'occasionnalisme, comme s'ils étaient entrés ensemble dans l'histoire. Ce n'est probablement pas sans raison ; nous approchons de l'heure infiniment riche qui échappe à la « recherche des sources », car les « sources » sont devenues « la source » d'où jaillit le

1. Dans le catalogue des in-12, on trouve sans nom d'auteur : *Lettre à un cartésien*. Malebranche a parlé du P. Rochon dans une lettre à M. d'Allemans qui malheureusement est perdue, mais nous avons la réponse de M. D'Allemans, 15 février 1685 : « Plût à Dieu que les sentiments qui sont exprimés dans votre lettre à l'égard du P. Rochon, le fussent de même dans son cœur, je les lui ferais savoir ; il est parti du collège de Périgueux, je ne sais ce qu'il va faire et peut-être ne le sait-il pas lui-même. » (*Inédits* publiés par Vidgrain, p. 57.)

2. Rappelons *Traité N. et G.* Avertissement de l'Auteur. *Réponse à la Dissertation*. Avertissement au lecteur ; ch. x, § 11, p. 358 ; ch. xii, § xv, p. 422-423, et surtout au ch. viii, § 1 : « M. Arnauld est trop bon cartésien, me dit-on souvent, pour douter que Dieu seul agit par son efficace propre, et qu'il ne communique sa puissance que parce qu'il s'est fait à lui-même des lois, selon lesquelles il agit sans cesse à leur occasion » (p. 322) ; 1^{re} *Lettre en Réponse au livre I des Réflexions*, § v, p. 64 ; enfin le passage ironique de la *Réponse à la 3^e Lettre de M. Arnauld* : « Les Cartésiens sont donc bien stupides et bien ridicules de nous venir dire que l'homme n'a pas un pouvoir véritablement efficace de remuer le bras : que c'est l'homme qui le veut remuer, mais que c'est Dieu seul qui le fait en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps ; et de nous soutenir ce sentiment par cette raison, qu'ils ne savent pas seulement ce qu'il faut faire pour remuer le bout du doigt, et que, quand ils le sauraient, il n'y a nul rapport entre le désir et le mouvement des esprits animaux nécessaires pour remuer le bras » (p. 58).

Sur la portée de ce principe dans l'histoire de la philosophie, voir : Hume, *Traité de la Nature humaine*, III^e partie, section xiv : De l'idée de connexion nécessaire, dans *Œuvres philosophiques choisies*, traduction Maxime David, II, p. 199 sq — Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle*, Paris, 1889 — Pilon, *L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke*. Année philosophique, 1892, p. 151 à 158 et p. 171 à 212 — Delbos, Malebranche et Maine de Biran. Revue de Métaphysique, 1916, p. 147 sq — L. Brunschvicg, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922, p. 6 à 17 et 240 à 244.

poème métaphysique. Nous n'avons encore rencontré qu'un disciple ; converti par Descartes, Malebranche rejoint les cartésiens ; il lit ce qu'ils lisent et ce qu'ils écrivent ; comme eux il fait des expériences, comme eux il se moque des scolastiques, comme eux il adopte « les causes qui donnent occasion » ; mais ce jeune homme qui participe à la vie d'un groupe et se conforme à ses usages, est-ce Malebranche ? C'est un cartésien. Reste à savoir s'il n'est que cela.

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

1. — *La philosophie du serpent.*

Un premier aspect de l'occasionalisme apparaît dans les livres I et II de la *Recherche de la Vérité*. Avec Descartes et tous les cartésiens, Malebranche a reconnu que les sensations ne représentent rien ; la sensation de couleur n'est pas la copie d'une chose colorée ; c'est ce qui occupe notre esprit lorsque les organes visuels sont ébranlés de telle ou telle façon ; il y a donc une grande différence entre les sensations et les causes des sensations ou plutôt les mouvements que nous appelons ainsi ; pour parler juste, ces mouvements ne produisent pas les sensations, mais les sensations apparaissent à l'occasion de ces mouvements ; Dieu « a attaché les mêmes idées et les mêmes sensations aux mouvements semblables des fibres intérieures du cerveau de différentes personnes »¹ et désormais ces modifications du corps et de l'âme se suivront toujours. Telle est la théorie que Malebranche annonce dès le premier chapitre de la *Recherche* en définissant les sens : « Par le mot de *sens* nous n'entendons rien autre chose que... l'entendement apercevant quelque chose à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature². » Il n'y avait dans ces paroles rien de nouveau ; c'est ce que l'on avait vu dans *L'Homme de René Descartes*, dans les descriptions psychophysiologiques de Louis de La Forge, de Cordemoy, du P. Poisson ; il est probable qu'en lisant ce premier livre de la *Recherche*, personne ne songeait à souligner les expressions à l'occasion de ; les pages où elle est employée et où elle aurait pu l'être sont parmi les moins originales ; Malebranche pense et parle comme tous les nouveaux philosophes, et nous ne devons pas être plus surpris que ses contemporains lorsque nous retrouvons sous sa plume l'inévitable comparaison de l'union de la pensée et du mouvement avec l'union du signe et de la chose signifiée³.

1. *Recherche*, I, ch. xiii, § v, p. 105. Voir notamment *ibidem*, ch. x, § 1. *Distinction de l'âme et du corps*, p. 85-86 ; § v, p. 90 ; ch. xi, p. 92 à 94 ; ch. xii, § v, p. 100.

2. *Recherche*, I, ch. i, § 1, p. 23.

3. Voir *Recherche*, I, ch. xiii, § iii, p. 102-103. Il explique qu'il est impossible d'exprimer avec des mots ce qu'est une douleur, une couleur, etc... ; c'est que les sensations ne dépendent

De même, il n'était pas très original d'écrire en 1674 des lignes comme celles-ci : « Les hommes ne manquent jamais de juger qu'une chose est cause de quelque effet quand l'un et l'autre sont joints ensemble, supposé que la véritable cause de cet effet leur soit inconnu. C'est pour cela que tout le monde conclut, qu'une boule agitée qui en rencontre une autre est la véritable et la principale cause d'agitation qui lui arrive ; que la volonté de l'âme est la véritable et la principale cause du mouvement du bras, et d'autres choses semblables ; parce qu'il arrive toujours qu'une boule est agitée quand elle est rencontrée par une autre qui la choque ; que nos bras sont remués presque toutes les fois que nous le voulons ; et que nous ne voyons point quelle autre chose pourrait être la cause de ces mouvements » ¹. De La Forge et Cordemoy ont déjà montré que l'union de l'âme et du corps et la communication des mouvements relèvent d'un même problème ; c'est leur solution, ou du moins celle de Cordemoy que Malebranche reproduit : les hommes « ne doivent pas juger qu'une boule agitée soit la principale et la véritable cause du mouvement de celle qu'elle trouve dans son chemin, puisque la première n'a point elle-même la puissance de se mouvoir ; mais seulement que cette rencontre de deux boules est occasion à l'Auteur du mouvement de la matière d'exécuter le décret de sa volonté, qui est la cause universelle de toutes choses, en communiquant à l'autre boule une partie du mouvement de la première, c'est-à-dire pour parler plus clairement, en voulant que la dernière soit agitée autant que la première cesse de l'être » ².

Que Malebranche ait étendu ce principe à la production des idées, c'était tout naturel ; les idées se présentent à notre esprit à l'occasion de nos volontés selon l'ordre de la nature, tout comme une boule est mise en mouvement à l'occasion d'un choc avec une autre boule ³. Ce troisième aspect de l'« occasionalisme » est propre à Malebranche dans la mesure où il est en même temps un aspect de la vision en Dieu ; mais ce n'est pas la première fois que nous entendons parler de « causes qui donnent occasion » à propos de l'apparition des idées. Dans les *Notæ in programma quoddam* ; Descartes explique que l'idée de Dieu est toujours en nous et que, malgré les apparences, elle ne vient ni de la tradition ni de l'observation des choses ; « aliquid dici posse ex alio esse, vel quia hoc aliud est causa ejus proxima et primaria, sine qua esse non potest ; vel quia est remota et accidentaria duntaxat, quae nempe dat occasionem primariae, producenti suum effectum uno tempore potius quam alio » ⁴. La tradition et l'observation des choses sont de ces causes qui « donnent occasion » à l'idée de Dieu de se réveiller. Un cartésien pouvait donc juger sévèrement la nouvelle doctrine des idées sans mettre en question la manière dont Malebranche règle leur intervention ; qu'elles soient vues en Dieu ou nées avec nous, elles

point de la volonté des hommes ; « il n'y a que celui qui les a faits, qui les conserve dans cette mutuelle correspondance des modifications de leur âme avec celles du corps » ; au contraire, ils sont libres d'appeler le ciel *ouranos*, ou de tout autre mot.

1. *Recherche*, III, 2, ch. III ; texte de la 1^{re} édition, p. 356-357. (Bouillier, p. 318.)

2. *Ibidem*, 1^{re} édition, p. 358. (Bouillier, p. 319-320.)

3. *Ibidem*, p. 319-320.

4. Descartes, *Notæ in Programma quoddam*, VIII, p. 360.

apparaissent à l'occasion d'une modification spirituelle que nous appelons à tort leur *cause*.

Dans aucun des trois premiers livres de la *Recherche*, Malebranche ne considère les causes occasionnelles pour elles-mêmes, c'est-à-dire en posant le problème métaphysique de la causalité ; il n'emploie même pas l'expression « cause occasionnelle ¹ ». Selon la juste remarque de Delbos, « il en résulte que les lecteurs du premier volume qui contenait les trois premiers livres, pouvaient fort bien ne pas avoir aperçu le moins du monde l'occasionalisme de Malebranche ² » ; mais s'ils ne l'apercevaient pas, c'est d'abord parce qu'à cette époque personne ne parlait d'« occasionalisme », et surtout parce qu'on n'aperçoit jamais les idées banales que chaque génération absorbe avec l'air qu'elle respire. Malebranche a repris les pensées et les expressions de Descartes, de La Forge, Cordemoy, Poisson, que tout le monde comprenait sans avoir besoin de les rattacher à une *doctrine* des causes occasionnelles. Delbos nous dit que dans le premier volume de *La Recherche*, « la doctrine des causes occasionnelles » est « çà et là indiquée directement ou par allusion, mais toujours très sommairement ³ » ; nous avons cité les textes ; faut-il y voir vraiment des allusions à une doctrine qui sera exposée plus tard ? C'est plutôt l'énoncé en langue cartésienne des faits qui appellent cette doctrine ; en un sens, on peut dire que ces trois livres se suffisent à eux-mêmes ; si Malebranche était mort aussitôt après les avoir écrits et sans avoir eu le temps de leur donner une suite, les textes que nous avons cités n'auraient paru obscurs à personne ; mais parce que Malebranche était Malebranche, il ne pouvait se contenter de cette apparente clarté.

La doctrine des causes occasionnelles est pour la première fois développée au livre VI de la *Recherche*, II^e partie, chapitre III : *De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens*. Malebranche y soutient « qu'il n'y a qu'une vraie cause, parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu, que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes mais seulement des causes occasionnelles ⁴ ». Nous distinguerons dans cet exposé deux aspects : une démonstration, et, si l'on peut dire, une réfraction.

1. L'expression est employée, I, ch. IV, § 1, p. 40, mais sans recevoir un sens philosophique : « Quoiqu'à proprement parler, il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont causes de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeler occasionnelles. Toutes nos manières d'apercevoir nous sont autant d'occasions de nous tromper... »

2. Delbos, *Etude de la Philosophie de Malebranche*, p. 225.

3. *Ibidem*. Delbos remarque que la vision en Dieu et les causes occasionnelles sont deux doctrines étroitement liées : « il pourrait sembler, dit-il, que la doctrine de la vision en Dieu est une application de la doctrine plus générale des causes occasionnelles » (p. 224) ; on pourrait croire que l'exposé des causes occasionnelles dût précéder l'exposé de la vision en Dieu ; or il n'en est rien, puisque la vision en Dieu se trouve dans le livre III de la *Recherche* et les causes occasionnelles dans le livre VI. — Notre distinction entre les causes occasionnelles et la doctrine des causes occasionnelles nous apporte l'explication la plus simple : ce que les cartésiens disaient des « causes qui donnent occasion » était très suffisant pour comprendre le mécanisme de l'apparition des idées.

4. *Recherche*, VI, 2, ch. III, p. 61.

I. — Il suffit de citer les quelques lignes que Malebranche consacre à la démonstration de son principe pour reconnaître qu'elle est empruntée à Cordemoy ; on peut même dire qu'elle a l'apparence d'un résumé : « Il est évident que tous les corps grands et petits n'ont point la force de se remuer. Une montagne, une maison, une pierre, un grain de sable, enfin le plus petit ou le plus grand des corps que l'on puisse concevoir, n'a point la force de se remuer. Nous n'avons que deux sortes d'idées, idées d'esprits, idées de corps ; et ne devant dire que ce que nous concevons, nous ne devons raisonner que suivant ces deux idées. — Ainsi, puisque l'idée que nous avons de tous les corps nous fait connaître qu'ils ne se peuvent remuer, il faut conclure que ce sont les esprits qui les remuent. — Mais quand on examine l'idée que l'on a de tous les esprits finis, on ne voit point de liaison nécessaire entre leur volonté et le mouvement de quelque corps que ce soit, on voit au contraire qu'il n'y en a point, et qu'il n'y en peut avoir. On doit aussi conclure, si on veut raisonner selon ses lumières, qu'il n'y a aucun esprit créé qui puisse remuer quelque corps que ce soit, comme cause véritable ou principale, de même qu'on a dit qu'aucun corps ne se pouvait remuer soi-même ¹. »

« Mais, continue-t-il, lorsqu'on pense à l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être infiniment parfait, et par conséquent tout-puissant, on connaît qu'il y a une telle liaison entre sa volonté et le mouvement de tous les corps, qu'il est impossible de concevoir qu'il veuille qu'un corps soit mû, et que ce corps ne le soit pas. Nous devons donc dire qu'il n'y a que sa volonté qui puisse remuer les corps, si nous voulons dire les choses comme nous les concevons, et non pas comme nous les sentons. »

Cette argumentation n'est originale que par sa rapidité ; nous l'avons trouvée longuement délayée dans le quatrième discours du *Discernement de l'âme et du corps*.

II. — Cette démonstration de Cordemoy est utilisée par Malebranche dans un chapitre de polémique et, pour préciser, de polémique religieuse. Les disciples d'Aristote expliquent les effets de la nature par certains êtres ou formes substantielles ; or non seulement ils n'expliquent rien du tout, mais ils commettent une sorte de sacrilège intellectuel ; ils profanent l'idée de cause, et c'est là « l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens ² ». « *Que si l'on vient à considérer attentivement l'idée que l'on a de cause ou de puissance d'agir, on ne peut douter que cette idée ne représente quelque chose de divin. Car l'idée d'une puissance souveraine est l'idée de la souveraine divinité, et l'idée d'une puissance subalterne est l'idée d'une divinité inférieure, mais d'une véritable divinité, au moins, selon la pensée des païens, supposé que ce soit l'idée d'une puissance ou d'une cause véritable. On admet*

1. *Recherche*, p. 62. Nous avons introduit des tirets dans le texte de Malebranche afin de rendre plus facile la comparaison avec les analyses que nous avons données p. 96-97 ; on a ainsi quatre parties qui correspondent : la 1^{re} au 1^{er} et 2^e axiomes de Cordemoy ; la 2^e au 3^e axiome ; la 3^e à la conclusion de ce 3^e axiome ; la 4^e au développement rapporté, p. 97-98, où Cordemoy prouve que la cause universelle est un esprit qui existe par soi.

2. *Ibidem*, titre du chapitre, p. 58.

donc quelque chose de divin dans tous les corps qui nous environnent, lorsqu'on admet des formes, des facultés, des qualités, des vertus ou des êtres réels capables de produire certains effets par la force de leur nature ; et l'on entre ainsi insensiblement dans le sentiment des païens par le respect que l'on a pour leur philosophie ¹. » Lorsqu'on est chrétien, on ne prend pas un païen comme professeur de philosophie.

Cette profanation métaphysique nous inspire un faux culte : tout ce qui peut agir sur nous, comme cause véritable et réelle, est nécessairement au-dessus de nous, c'est-à-dire que nous allons aimer ou craindre les êtres dont les scolastiques ont peuplé l'univers ; « et comme l'amour et la crainte sont la véritable adoration, il est encore difficile de se persuader qu'on ne doive pas les adorer ² ». Il serait tout à fait logique d'adorer le soleil, voire même les poireaux et les oignons, dans la mesure où ils nous causent quelque plaisir ³.

On devine alors les conséquences morales de cette « misérable philosophie ⁴ » ; nous allons aimer et rechercher toutes les choses qui sont causes de quelque bonheur ; une philosophie qui « suit les impressions des sens » aboutit fatalement à une morale qui les glorifie.

Dans ce premier exposé, la doctrine des causes occasionnelles est encore peu élaborée ; c'est plus tard seulement que Malebranche construira ou plutôt publiera leur déduction métaphysique ; tout se passe comme si la doctrine des causes occasionnelles avait été conçue en deux temps : d'abord, Malebranche rencontre dans les livres des cartésiens les « causes qui donnent occasion », et il aperçoit immédiatement leur valeur religieuse et morale ; ensuite il discerne, plus nettement qu'au premier regard, leur valeur métaphysique, il prend conscience de leur universalité, il comprend que le monde de la nature et de la grâce n'est qu'un vaste système de causes occasionnelles, il sent la continuité qu'il y a entre leur principe et ceux de la théodicée. L'exposé du livre VI de la *Recherche* correspond au premier temps : c'est le moment où le philosophe rencontre l'idée, où des paroles banales évoquent dans son âme des résonances nouvelles ; la métamorphose du « cartésianisme » commence ; nous sommes au seuil du « malebranchisme ⁵ ».

Voici d'abord que les principes cartésiens de la nature fusionnent avec la notion augustinienne de l'homme : « non seulement les corps ne peuvent être causes véritables de quoi que ce soit, les esprits les plus nobles sont dans une semblable impuissance. Ils ne peuvent rien connaître, si Dieu ne les éclaire. Ils ne peuvent rien sentir, si Dieu ne les modifie. Ils ne sont capables de rien

1. *Recherche*, p. 59.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 60-61.

4. *Ibidem*, p. 61.

5. Le mot *malebranchiste* a été employé du vivant de Malebranche. Voir *Lettre de M. Langey au P. Malebranche*, 15 avril 1685 ; il demande au philosophe d'éclairer un de ses amis : « Je l'ai fait grand cartésien... C'est à vous, Monsieur, à le faire malebranchiste » *Correspondance* (Blampignon), p. 107.

vouloir, si Dieu ne les meut vers le bien en général, c'est-à-dire vers lui ¹. » Voici d'autre part ces mêmes principes, en attendant une déduction plus intime, rapprochés d'une lumière qui rayonne sur toute la métaphysique chrétienne : Dieu défend aux Israélites « d'adorer les dieux des païens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux et qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien et du mal, et qu'il n'en arrive point dans leur ville, selon un prophète ², qu'il ne fasse lui-même, parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du mal qu'elles semblent nous faire ; et comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles, *solī Deo honor et gloria* ³ ».

A mesure que Malebranche lisait les livres des cartésiens, son âme religieuse les transposait et elle se convertissait à la philosophie ; même s'il a volontairement limité son premier développement de la doctrine des causes occasionnelles, parce qu'il ne considérait pas la *Recherche* comme un livre de métaphysique, on peut néanmoins voir dans ce chapitre III du sixième livre le souvenir du temps où les lambeaux du système se rapprochaient les uns des autres et cherchaient à se rejoindre ; ses dernières pages sont encore frémisantes de l'émotion qui saisit l'oratorien après la lecture du *Traité de l'homme* et de la colère qu'il put éprouver contre les maîtres de sa jeunesse. « Toutes ces petites divinités des païens, et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères, que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu, pour en occuper des esprits et des cœurs que le Créateur n'a faits que pour lui... C'est cette philosophie, qui jointe aux erreurs des sens, a fait adorer le soleil, et qui est encore aujourd'hui la cause universelle du dérèglement de l'esprit et de la corruption du cœur des hommes ⁴. » Et pourtant c'est cette philosophie, « que l'on a reçue du serpent ⁵ », que des professeurs chrétiens enseignent à des chrétiens, c'est elle que l'on apprend au collège de M. Rouillard et à la faculté de théologie, c'est elle enfin et elle seule que le jeune Malebranche méprisait lorsqu'il entrait à l'Oratoire de Jésus. Mais voici qu'un jour une autre philosophie lui est révélée, si purement chrétienne que le prêtre sent naître en lui comme une seconde vocation : il lit *L'homme de René Descartes* commenté par Louis de La Forge et il y trouve une physique qui, sous l'apparence des « causes qui donnent occasion », est un hommage constant à la puissance de Dieu. Alors il étudie les autres livres de ce philosophe, ceux de ses commentateurs et de ses disciples les plus célèbres ; et sans cesse la même note chrétienne tinte joyeusement dans son cœur. « La philosophie que l'on appelle nouvelle, que l'on représente comme un spectre pour effrayer les esprits faibles, que l'on méprise et que l'on condamne sans l'entendre, la philosophie nou-

1. *Recherche*, VI, 2. ch. III, p. 63. Voir aussi p. 67.

2. *Amos*. 3. 6.

3. *Recherche*, VI, 2. ch. III, p. 60.

4. *Ibidem*, p. 67.

5. *Ibidem*.

velle, dis-je, puisqu'on se plaît à l'appeler ainsi, ruine toutes les raisons des libertins par l'établissement du plus grand de ses principes qui s'accorde parfaitement avec le premier principe de la religion chrétienne : qu'il ne faut aimer et craindre qu'un Dieu, puisqu'il n'y a qu'un Dieu qui nous puisse rendre heureux ¹. »

Malebranche reconnaît donc que le principe des causes occasionnelles vient des cartésiens ; il le célèbre comme une conquête de l'esprit chrétien sur le paganisme de l'intelligence ; il se complaît devant la nouvelle et définitive alliance de la philosophie et de la religion : « Si la religion nous apprend qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, cette philosophie nous fait connaître qu'il n'y a qu'une véritable cause. Si la religion nous apprend que toutes les divinités du paganisme ne sont que des pierres et des métaux sans vie et sans mouvement, cette philosophie nous découvre aussi que toutes les causes secondes, ou toutes les divinités de la philosophie, ne sont que de la matière et des volontés inefficaces. Enfin si la religion nous apprend qu'il ne faut point fléchir le genou devant des dieux qui ne sont point Dieu, cette philosophie nous apprend aussi que notre imagination et notre esprit ne doivent point s'abattre devant la grandeur et la puissance imaginaire des causes qui ne sont pas causes... qu'il ne faut penser qu'à Dieu seul, voir Dieu en toutes choses, craindre et aimer Dieu en toutes choses ². »

II. — *La mission de Malebranche.*

Une harmonie providentielle qui, par la médiation des causes occasionnelles, unit dans un même accord la religion chrétienne et la philosophie moderne, telle est l'intuition initiale du « malebranchisme » ; elle est à la fois une vision du monde et un appel de Dieu. Malebranche a reçu dans la même révélation et le principe vital du système qu'il serait amené à construire, et la mission historique qui lui était confiée. Cette intuition, remarquons-le, est première dans l'ordre du temps comme dans l'ordre des idées ; on la trouve à l'entrée du système et elle inaugure une ère nouvelle dans la vie du métaphysicien ; en remontant vers cette intuition, nous ne voyons donc pas la doctrine s'affranchir du temps et du lieu, mais nous nous penchons, aussi près que possible, vers ces minutes uniques où naquirent une philosophie et un philosophe. M. Bergson a voulu arracher au temps et au lieu l'intuition philosophique ³ ; il a comparé son incarnation dans un système à l'incarnation de la pensée dans une phrase ; l'idée va vers

1. *Recherche*, p. 67-68.

2. *Ibidem*, p. 68.

3. H. Bergson, *L'Intuition philosophique*, Revue de Métaphysique et de Morale, novembre 1911, p. 812.

les mots, elle choisit une forme ; elle aurait pu en choisir une autre¹ ; de même, « une pensée qui apporte quelque chose de nouveau au monde est bien obligée de se manifester à travers les idées toutes faites »² ; elle rencontre les philosophies régnantes, s'en sert comme d'une matière pour se donner une forme concrète ; c'est ainsi que toute métaphysique « apparaît comme relative à l'époque où le philosophe a vécu », et ajoute M. Bergson, « ce n'est qu'une apparence³ ». L'expérience de Malebranche contient peut-être un autre enseignement. Selon la méthode que M. Bergson veut détruire, l'historien reconstitue un système avec les morceaux des systèmes précédents et à travers sa marquetterie on ne trouve plus qu'un compilateur où l'on cherchait un philosophe ; mais si une philosophie digne de ce nom est autre chose qu'une salle de musée, elle est aussi beaucoup plus qu'une intuition en quête d'un corps. Lorsqu'on parle des « influences » subies par un philosophe, on raisonne comme si ce philosophe et ses prédécesseurs étaient les seuls personnages du drame ; il y a aussi les images que le philosophe se fait de ses prédécesseurs. Les vrais héros du système de la nature et de la grâce ne sont pas Descartes, saint Augustin et Aristote, mais un certain Descartes, un certain Aristote qui n'ont d'existence que dans la pensée de Malebranche. Comme un philosophe, si original qu'il soit, écrit toujours pour ou contre quelqu'un, l'intuition première de sa philosophie implique nécessairement l'image d'une autre philosophie qu'elle complète ou qu'elle combat ; et c'est pourquoi cette intuition est à la fois ce qu'il y a de plus personnel et de plus « social » ; elle est le lien vivant de l'homme au milieu ; elle est le témoin de la minute où l'individu s'est heurté à autre chose que lui. Malebranche a rencontré Descartes ; il a saisi le principe des causes occasionnelles, il y a reconnu le fondement de la morale et de la religion ; une philosophie nouvelle commençait.

L'intuition dont nous parlons est encore trop proche d'un événement pour qu'un métaphysicien s'y complaise ; la construction qu'elle va revêtir n'est pas un accessoire, comme le prétend M. Bergson, et philosopher n'est pas un acte simple⁴. Nous ne pouvons plus comparer le système qui la prolonge à la phrase qui exprime une pensée ; le système n'est pas l'expression de l'intuition ; c'est l'intuition qui se reflète en d'autres intuitions ; c'est une vérité qui se découvre et qui appelle d'autres vérités. Lorsque Malebranche eut compris la valeur religieuse de la nouvelle physique, il lui restait à construire le temple où côte à côte chrétiens et philosophes adoreraient le même Dieu en esprit et en vérité.

Au VI^e livre de *La Recherche*, ouvrage d'apologétique cartésienne, Malebranche apporte son témoignage de philosophe chrétien. Avait-il dès ce moment

1. *L'Intuition phil.*, p. 821 : « La même pensée se traduit aussi bien en phrases diverses, composées de mots tout différents, pourvu que ces mots aient entre eux le même rapport. »

2. *Ibidem*, p. 813.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 825.

conçu une théorie plus complète des causes occasionnelles ? C'est possible ; aussi serait-il imprudent de fixer des étapes dans la formation de cette théorie ; mais en suivant les exposés du *XV^e Éclaircissement à la Recherche* et de la *1^{re} Conversation chrétienne*, qui sont contemporains, puis ceux du *Traité de la Nature et de la Grâce*, enfin les démonstrations de la *Cinquième méditation* et de la *Réponse à la Dissertation*, il est permis de deviner comment la doctrine s'est élaborée et à quelles exigences Malebranche a obéi. Nous en distinguons de deux sortes : la nécessité de répondre aux objections et le désir de fonder une théologie de la grâce.

I. — Malebranche sait parfaitement qu'il n'est pas le premier théologien qui ait mis en Dieu la cause efficace de tout ce qui arrive dans l'univers. Aussi ses véritables adversaires ne sont pas les philosophes qui attribuent une efficace réelle aux causes secondes ; au début du *XV^e Éclaircissement*, il éprouve le besoin de faire étalage d'érudition ¹, mais c'est une introduction de bon écolier ; le véritable objet de cet éclaircissement est de répondre aux partisans du *concours divin* ², doctrine sur laquelle Malebranche ne manquera jamais de revenir. Il répète volontiers « qu'il n'y a que trois manières d'expliquer la puissance des causes secondes. La première, que les créatures peuvent agir par leur efficace propre sans le concours de Dieu. La seconde, qu'elles ne peuvent agir qu'avec le concours. La troisième, qu'elles ne peuvent nullement agir par une efficace qui leur soit propre, mais seulement par l'efficace de la puissance divine, en conséquence des lois générales de la nature ³ ». Or la première de ces opinions est rejetée par la plupart des théologiens, parce qu'elle rend les créatures indépendantes dans leur action ; personne aujourd'hui n'ose la soutenir ouvertement ; puisqu'il ne reste alors que la seconde et la troisième, il est clair que, si l'une est fausse, l'autre sera vraie ; la démonstration de l'occasionalisme se trouve donc liée dans la pensée de Malebranche à la critique du concours divin ⁴. C'est un chapitre de la théologie traditionnelle qu'il s'agit de reviser.

Dès le troisième livre de *La Recherche*, Malebranche déclarait que « le mot général et confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un esprit attentif aucune idée distincte » ⁵. C'est le premier reproche que Malebranche a constamment ré-

1. *Recherche*, XV^e Ecl., p. 437 à 440.

2. Voir *ibidem*, au début, le paragraphe : « J'avoue qu'il y a bien des personnes qui, par un principe différent de celui des philosophes païens, suivent leur sentiment sur la nature et sur les causes secondes. Mais j'espère qu'on reconnaitra par la suite de ce discours, qu'ils ne donnent dans cette opinion que par un préjugé, etc... » (p. 436).

3. 2^e Lettre en réponse au livre I des *Réflexions*, ch. 1, p. 146 et *Réponse à la Dissertation*, ch. x, § xiii, p. 376-377.

4. Voir *Recherche*, III, 2, ch. vi, p. 328 ; XV^e Ecl., notamment p. 436, 446 (4^e preuve), 466 (7^e preuve) ; *Réponse à la Dissertation*, ch. vii, § ii, p. 315 ; § vi, p. 321 ; ch. viii, § i, p. 323 ; ch. x, § xiii, p. 377 sq. Ch. xiv, § iv, p. 453 ; ch. xv, § ii, p. 456. 2^e Lettre en réponse au livre I des *Réflexions*, ch. 1, p. 146 à 154, ch. iii, p. 188.

5. *Recherche*, III, 2, ch. vi, p. 328.

pété contre cette théorie ; elle est inintelligible ¹. Malebranche a longuement consulté l'idée de cause, mais, dit-il, « quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis trouver de force, d'efficace, de puissance, que dans la volonté de l'être infiniment parfait ² ». « Une cause véritable est une cause entre laquelle et son effet, l'esprit aperçoit une liaison nécessaire... Or il n'y a que l'être infiniment parfait, entre la volonté duquel et les effets l'esprit aperçoive une liaison nécessaire. Il n'y a donc que Dieu qui soit véritable cause ³. » Aussi dire que Dieu prête son concours à ses créatures, cela ne signifie rien ; c'est Dieu qui agit ou c'est la créature ; il n'y a pas de solution intermédiaire, car la puissance efficace ne se divise pas.

Le deuxième reproche que Malebranche adresse à la doctrine du concours divin, c'est qu'elle ne s'accorde pas avec l'Écriture. En effet, « ou bien l'Écriture parle des créatures comme de causes complètes qui peuvent agir par leur efficace propre ; ou bien elle parle d'elles comme ne faisant point ce qu'elles paraissent faire et ce que les hommes leur attribuent de faire », mais à aucun moment, « elle ne fait naître naturellement l'idée que les théologiens ont attachée à ce terme de *concours simultané* ⁴ ». Dans le premier cas, l'Écriture se met à la portée de tout le monde ; elle dit que le feu brûle, comme si la flamme était cause véritable du sentiment de chaleur ; mais il est clair qu'il ne faut pas attacher une valeur philosophique à ces manières de parler. Au contraire, lorsqu'elle nous dit que c'est Dieu qui forme les enfants dans le sein de leur mère ⁵, qu'il pourvoit à la nourriture des animaux ⁶, qu'il donne leur magnificence aux lys des champs ⁷, nous devons l'entendre « selon la rigueur de la lettre, parce qu'il faut toujours interpréter en rigueur les expressions qui sont contraires aux préjugés, s'ils ne sont manifestement contraires à la raison, à cause qu'on ne peut pas dire alors que l'Écriture parle pour s'accommoder à l'intelligence des faibles ».

Inintelligible, condamnée par l'Écriture, la théorie du concours divin n'est au fond qu'un compromis, ou mieux une première tentative de l'esprit chrétien pour s'affranchir du paganisme aristotélicien. Voici comment Malebranche en explique l'origine dans le *XV^e Eclaircissement à la Recherche* : « Les plus éclairés, et même le plus grand nombre des théologiens, voyant d'un côté que l'Écriture sainte était contraire à l'efficace des causes secondes ; et de l'autre, que l'impression des sens, la voix publique et principalement la philosophie d'Aristote, qui était en vénération parmi les savants, l'établissait ; car Aristote croit que Dieu ne se mêle point du détail de ce qui se passe sous le *concave* du ciel de la lune, que cette application est indigne de

1 Réponse à la Dissertation, ch. vii, § II, p. 315-316 ; ch. x, § xiii, p. 377 ; 2^e Lettre en réponse au livre I des Réflexions, ch. I, p. 147 ; Recherche, XV^e Ecl., p. 472.

2. Recherche, XV^e Ecl., p. 437.

3. Ibidem, VI, 2, ch. iii, p. 64-65.

4 Nous résumons : 2^e Lettre en réponse au livre I des Réflexions, ch. I, p. 147-148 ; Recherche, XV^e Ecl., p. 467 et Réponse à la Dissertation, ch. x, § xii et xiii, p. 374 à 378.

5. Macch. II, 7, v 22-23 ; Job, 31, 15 ; Jérémie, I, 5.

6. Psaume, 103, 5.

7. Math., vi, 28-29.

sa grandeur, et que la nature qu'il suppose dans tous les corps, suffit pour produire tout ce qui se fait ici-bas ; les théologiens, dis-je, ont trouvé ce tempérament pour accorder la foi avec la philosophie des païens, et la raison avec les sens, que les causes secondes ne seraient rien, si Dieu ne leur prêtait son concours ¹. » Aussi Malebranche reconnaît que ce « sentiment est bien plus conforme à la piété, que celui de la plupart des Naturalistes ² », et c'est justement parce qu'il voit ces théologiens tout près de la vérité qu'il s'adresse à eux avec tant d'insistance. Le *concours simultané* est pour ainsi dire l'erreur *minima*, la dernière oscillation avant le juste équilibre. « Qu'on y prenne garde, si le concours de Dieu est nécessaire, afin de pouvoir agir, certainement on ne peut pas s'attribuer une véritable puissance, si ce n'est que Dieu se soit fait une loi générale de prêter toujours ce concours qui rend nos actions efficaces. Et ainsi on retombe nécessairement dans la troisième opinion qu'on voulait éviter ³. » Ah ! si la superstition aristotélicienne n'arrêtait pas les théologiens ! S'ils suivaient simplement la logique du christianisme ! Dans le *XV^e Eclaircissement à la Recherche*, Malebranche leur tend la main ⁴ ; il essaie de diminuer la distance qui les sépare ; il se plaît à souligner son accord avec quelques-uns de leurs auteurs, Biel et le cardinal d'Ailly ⁵. Est-il exagéré de dire que la critique du *concours divin* fut un élément *actif* dans la formation de l'occasionalisme ?

En confrontant sa doctrine des causes occasionnelles avec celle du concours divin, Malebranche a vu se préciser les caractères de l'idée de cause. *Causar*, c'est vraiment *créer* ; une cause est une puissance créatrice ou mieux une toute-puissance créatrice ⁶.

1. *Recherche*, XV^e Ecl., p. 466.

Voir *Réponse à la Dissertation*, ch. VII, § II : Le principe du *concours divin* « semble n'avoir été introduit dans la théologie qu'après coup, je veux dire, dans la nécessité où les Théologiens se sont trouvés, d'accorder les préjugés des sens et la Philosophie d'Aristote avec ce que la raison et la foi nous enseignent de la dépendance des êtres créés » (p. 316).

2^e *Lettre en réponse au livre I des Réflexions*, ch. 1 : « Le *concours simultané* n'a été introduit dans la Théologie qu'après coup, je veux dire que pour rendre plus supportable ce préjugé des sens, ou ce principe de la Philosophie des Païens, que la nature et les lois naturelles sont différentes de l'efficace et des volontés générales du Créateur » (p. 147).

3. 2^e *Lettre en réponse au livre I des Réflexions*, ch. 1, p. 151.

3. *Réponse à la dissertation*, ch. I, § XIII, p. 378.

4. *Recherche*, XV^e Ecl., vi^e preuve : « Je ne veux pas m'engager dans une discussion qui serait trop ennuyeuse, et pour moi, et pour la plupart de ceux qui liront ceci. J'aime mieux au contraire tâcher de faire voir que mes sentiments se peuvent accorder en quelque chose avec ceux du plus grand nombre des théologiens scolastiques. » (p. 468).

5. *Ibidem*, p. 471-472.

6. *Recherche*, VI, 2, ch. III, p. 65. « Ceux qui prétendent que le pouvoir que nous avons de remuer nos bras est une véritable puissance, doivent avouer que Dieu peut aussi donner aux esprits la puissance de créer, d'anéantir, de faire toutes les choses possibles. »

Qui sont ces théologiens qui défendent le concours divin ? Ce sont les scolastiques en général, mais, dit Malebranche, il y a parmi eux une grande variété de sentiments, et « afin de faire porter un jugement plus assuré sur le concours, il serait à propos d'expliquer avec soin les différents systèmes que les scolastiques en ont fait. » (*Recherche*, XV^e Ecl., p. 468.) Il semble donc avoir consulté de nombreux cours de théologie, pour essayer de préciser son propre point de vue par rapport aux doctrines traditionnelles.

D'après le XV^e Eclaircissement, son principal adversaire semble être Suarez. L'auteur de la *Lettre à un cartésien* avait déjà invoqué son autorité en faveur du *concours divin* et contre le

Ainsi posée, la question n'existe même plus ; sans leurs préjugés aristotéliens qui les poussent à sauver à tout prix l'efficace des causes secondes, les défenseurs du *concours divin* auraient aperçu depuis longtemps le grand principe de la philosophie chrétienne ; ils auraient vu que la causalité comme la création est le propre de Dieu et que dans un cas comme dans l'autre la collaboration des créatures ne se conçoit pas. Aussi lorsque Malebranche sera obligé de donner une démonstration métaphysique de l'occasionalisme, c'est vers l'idée de création qu'il tourne sa réflexion et plus particulièrement vers la doctrine bien connue de la création continuée. Sa dé-

principe des cartésiens (*supra*, p. 104). D'autre part, Suarez avait collectionné les différentes opinions des théologiens sur les rapports de Dieu et de sa création ; c'est dans sa *Métaphysique* que Malebranche a puisé l'érudition dont il fait étalage (voir sa note du *XV^e Ecl.* à la *Recherche*, p. 437) — Sur la doctrine de Suarez, voir Léon Mahieu, *François Suarez, sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie*. 1 vol. in-40, Paris, Picard, p. 431 à 440 et p. 449 à 453. Remarquons que Suarez ne se contente pas de citer les Pères et les Docteurs catholiques parmi les défenseurs du concours divin, mais aussi Platon et Aristote. (L. Mahieu, *ouvr. cit.*, p. 432, note 1) ; c'était un motif de plus pour en détourner Malebranche.

Parmi les théologiens cités par Suarez, Malebranche s'est trouvé un adversaire : il est d'accord avec Suarez pour condamner Durand, qui faisait agir les créatures par leur efficace propre. (Voir *Recherche*, *XV^e Ecl.*, p. 471, et *2^e Lettre en réponse au livre I des réflexions*, ch. 1, p. 147.) — Il y a trouvé aussi des amis : Biel et Pierre d'Ailly. (*Recherche*, *XV^e Ecl.*, p. 471-472.)

Un théologien moderne, M. l'abbé Léon Mahieu, dit du premier qu'il inclinait à l'occasionalisme et du second que Suarez l'a disculpé de l'accusation d'occasionalisme pour un passage de son commentaire sur les sentences. (Mahieu, *ouvr. cit.*, p. 449.) Biel et Pierre d'Ailly sont deux occamistes déclarés.

Sur le cardinal Pierre d'Ailly, voir l'article et la bibliographie de L. Salembier dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 642 à 654, et Gilson, *La Philosophie au moyen âge*, II, p. 122-123. Malebranche cite ses *Quaestiones super primum, tertium et quartum Sententiarum*. (Bruxelles, 1478, Strasbourg, 1490 ; Venise, 1500, et édition de l'Allemand Nicolas Wolf, sans indication de lieu, en 1500.)

Sur Biel, voir l'article et la bibliographie de C. Ruch dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, II, col. 814 à 825. Malebranche cite son *Epithoma pariter et collectionum circa quatuor Sententiarum libros* (1499 et plusieurs éditions dans le courant du *xv^e* siècle).

A ces noms de théologiens qui défendent le *concours divin*, il conviendrait peut-être de joindre celui de Descartes. Dans le *XV^e Eclaircissement à la Recherche*, Malebranche écrit : « On suppose ordinairement que les corps se peuvent mouvoir les uns les autres, et l'on attribue même cette opinion à M. Descartes, contre ce qu'il dit expressément dans les articles 36 et 37, de la seconde partie des *Principes de Philosophie* » (p. 466). Or Malebranche a pu lire dans cet article 36 : « Après avoir examiné la nature du mouvement, il faut que nous en considérions la cause, et pour ce qu'elle peut être prise en deux façons, nous commencerons par la première et plus universelle, qui produit généralement tous les mouvements qui sont au monde ; nous considérerons par après l'autre..., qui fait que chaque partie de la matière en acquiert, qu'elle n'avait pas auparavant. Pour ce qui est de la première, il me semble qu'il est évident qu'il n'y en a point d'autre que Dieu, qui de sa toute-puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos, et qui conserve maintenant en l'univers, par son concours ordinaire, autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant » (IX, p. 83). D'autre part, dans la III^e partie du *Discours de la Méthode*, Descartes présente ainsi sa théorie de la création continuée : « Il est certain, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action, par laquelle maintenant il le conserve, est toute la même que celle par laquelle il l'a créé ; de façon qu'encore qu'il ne lui aurait point donné, au commencement, d'autre forme que celle du Chaos, pourvu qu'ayant établi les lois de la Nature, il lui prêtât son concours, pour agir ainsi qu'elle a de coutume, on peut croire, sans faire tort au miracle de la création, que par cela seul toutes les choses qui sont purement matérielles auraient pu, avec le temps, s'y rendre telles que nous les voyons à présent. » (VI, p. 45.)

Malebranche a dû reconnaître au moins que la pensée de Descartes n'était pas complètement débarrassée de la théorie du concours divin.

monstration se trouve pour la première fois dans la *Cinquième Méditation chrétienne* ; en 1683, la polémique avec Arnauld est engagée ; le mince *Traité de la Nature et de la Grâce* ne se suffit plus ; son auteur sera obligé de le commenter ligne par ligne ; en attendant, il profite des *Méditations chrétiennes* pour reprendre les principes métaphysiques de sa théologie et en appeler à la Raison universelle. L'instant de la création n'est point passé ; Dieu n'a pas besoin de créer le monde, mais sans que le repos du septième jour soit troublé ; il conserve son œuvre par une volonté générale qui le dispense d'intervenir à chaque moment, et cette volonté générale pose les lois selon lesquelles il distribue son efficace en instituant ses créatures causes occasionnelles. Son argumentation imite celle des théologiens qui rattachaient à la création continuée leur théorie du *concurso divin*, et d'ailleurs, depuis que nous avons lu Cordemoy, elle ne doit plus nous paraître très originale ¹. Pourtant, alors que dans le *Discernement du corps et de l'âme*, elle était la pointe extrême d'une philosophie de la nature, le prolongement métaphysique d'une physique, elle règne dans la pensée de Malebranche comme l'un des thèmes essentiels de la théodicée. Les causes occasionnelles n'expriment plus seulement le principe suprême de la nature, mais le principe de l'activité divine ; on les trouve en regardant l'idée de Dieu, elles entrent dans une déduction qui embrasse les attributs de Dieu et qui célèbre sa sagesse aussi bien que sa puissance : elles sont la définition philosophique de la Providence.

II. — La simple réflexion sur l'idée de cause, même excitée par la critique du concours divin, n'eût peut-être pas conduit les principes cartésiens à un tel épanouissement, si Malebranche ne les avait pas mis au service de la théologie.

De l'enseignement de ses maîtres, à la Sorbonne et à l'Oratoire, il n'a retenu que la leçon d'antijansénisme ; il semble qu'aucune doctrine de la grâce ne l'ait satisfait. Après avoir rencontré la vérité philosophique, il a ressenti encore plus fortement et surtout plus clairement la grande pitié de la pensée chrétienne : livrée aux disputes des théologiens, elle est condamnée à cette misère parce que ni les jansénistes, ni les thomistes, ni les molinistes n'apportent la vérité, et il n'y a d'unité pour elle que dans la vérité. A quel moment Malebranche a-t-il rêvé de pacifier l'Eglise ? Il est probable qu'en écrivant la *Recherche de la vérité*, il voyait déjà le chemin qui le conduisait au *Traité de la Nature et de la Grâce* ; nous savons qu'entre 1675 et 1678 il ébauche une théologie antijanséniste et recueille un disciple en la personne du P. Le Vassor ² ; dans le XV^e Eclaircissement, publié en 1678, il indique les grandes lignes de sa réponse au problème de la prédestination ³ ; enfin le *Traité* apporte en 1680 l'aveu de son grand dessein.

1. *Supra*, p. 97-98 et 100-101. Nous retrouverons cette démonstration et nous en donnerons un exposé plus complet en développant le système de Malebranche. Voir *La Philosophie de Malebranche*, I^{re} partie, ch. II, § III, p. 50 à 55.

2. André, *Vie de Malebranche*, p. 76 sq.

3. *Recherche*, XV^e Ecl., p. 449 à 452.

Le principe des causes occasionnelles en commande toute l'architecture. Ce grand dessein est d'édifier une théologie qui contente les cartésiens et qui, par suite, doit reposer sur leurs principes. Les cartésiens ne disent pas qu'un mouvement passe d'un corps dans un autre, mais que Dieu distribue le mouvement aux corps selon les lois qu'il a instituées en créant le monde ; ils ne disent pas qu'un objet envoie dans l'âme son image, mais que Dieu a attaché telle impression à tels ébranlements des organes visuels ; ils reconnaissent donc que dans l'ordre de la nature Dieu est la seule cause efficace et que tous les changements de l'univers obéissent à ses lois. Or qu'est-ce que la grâce, sinon une action de Dieu ? Il semble que la nature des cartésiens soit comme une imitation de la cité chrétienne : ils sont tout préparés à recevoir l'enseignement de l'Eglise qui nous apprend que notre salut dépend de Dieu ; pour briser leur résistance, il suffit d'appliquer au monde surnaturel la seconde partie de leur principe — et Dieu est la seule cause efficace et *il distribue cette efficace en conséquence de lois générales* — et de leur montrer que Dieu ne distribue pas sa grâce au hasard mais *en conséquence de lois générales*.

La tâche est importante ; les libertins ne cessent d'invoquer contre la bonté, la puissance et la sagesse de Dieu, le désordre du monde, le péché et l'enfer ; la querelle janséniste illustre avec éclat leur argumentation, puisqu'elle donne aux théologiens catholiques l'occasion d'étaler au grand jour leur embarras ; et voici que se lève une génération de philosophes, épris d'évidence, maîtres de la nature et fiers de leur puissance. Les abandonnera-t-on aux séductions du libertinage ou à un fidéisme indigne de la foi chrétienne¹ ? Ne fera-t-on rien pour les conserver, avec la vérité qu'ils portent, au service de la religion ? Il faut leur *prouver* que le gouvernement des âmes et tous les changements de l'histoire obéissent à des lois générales qui glorifient les attributs de Dieu². En substituant une cause unique aux causes secondes des païens, le principe des cartésiens a christianisé la nature ; en introduisant des lois dans la distribution de la grâce, il rationalise la surnature ; ainsi tombent les barrières trop hautes qui séparaient les deux cités, lorsqu'on juxtaposait une nature païenne au Dieu chrétien, lorsque le cœur était chrétien et le fond de l'esprit païen³.

1. Sur ce *fidéisme*, voir plus loin, ch. v, § iv, p. 152-153.

2. Voir *Réponse à la Dissertation*, ch. vii, § 1 : « J'ai supposé dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, que Dieu faisait tout par son efficace propre. Car effectivement ce traité n'a été composé que pour les philosophes qui reçoivent ce principe, et qui ne prenant pas assez garde que Dieu doit agir par des voies qui portent le caractère de ses attributs, le faisaient agir en homme, et tiraient des conséquences opposées aux vérités que la foi et la raison nous enseignent. » (P. 314.)

3. *Recherche*, VI, 2, ch. iii, p. 59.

On peut alors se demander quelle sera la différence entre la nature et le surnaturel, si la distribution de la grâce est assurée par des lois tout comme la distribution des pluies. Dans le *XV^e Eclaircissement à la Recherche*, Malebranche se fait poser une objection bien significative : « Si les corps n'avaient point une certaine nature ou force pour agir, et si Dieu faisait toutes choses, il n'y aurait rien que de surnaturel dans les effets même les plus ordinaires. La distinction de naturel et de surnaturel, qui est si bien reçue dans le monde, et qui est établie par le consente-

Dès que Malebranche eut compris la portée du nouveau principe, il l'a associé à son oraison, il l'a installé dans ses méditations sur la Providence et la Prédestination, il l'a pensé comme une explication définitive de la nature et une explication possible de la grâce ; il n'a bientôt plus séparé la vérité philosophique de ses promesses théologiques, et peu à peu il s'est accoutumé à voir dans les causes occasionnelles le levier d'une explication totale, qui unirait tout ce qu'une raison peut connaître à tout ce que la foi lui révèle, qui dépasserait la philosophie de tout le christianisme et dont le terme *philosophie chrétienne* exprimerait seul l'immensité.

Principe de la philosophie chrétienne, voilà ce que devient le principe des cartésiens dans la pensée de Malebranche ; il convient donc de s'entendre lorsqu'on parle d'occasionalisme. Dans un chapitre particulièrement pénétrant du *Système de Descartes*, Hamelin déclare que si l'occasionalisme est issu du cartésianisme, cela ne prouve pas que Descartes eût été occasionnaliste, mais « que Descartes, étant donné son dualisme de l'âme et du corps, devait aboutir à l'occasionalisme ¹ ». L'occasionalisme de Descartes, ajoute-t-il, est « une *nécessité de droit* et non un fait... une vérité logique plus vraie qu'une vérité historique ». Or, même présentée avec ces nuances, la distinction n'est pas satisfaisante, car elle enlève aux systèmes de philosophie leur caractère d'*événements*. Reconnaissons-le sans atténuation : il n'y a pas de vérité logique plus vraie qu'une vérité historique ; ce sont deux ordres distincts ; dans le monde des faits, il n'y a que les faits qui comptent et les nécessités de droit n'existent pas. Pourtant, jamais « la logique de l'histoire ² » ne fut plus séduisante que dans le développement de l'occasionalisme. Ce n'est certes pas par hasard que Clauberg, Geulincx, Louis de La Forge, Cordemoy, Malebranche ont incliné la pensée de Descartes dans le même sens, et comment résister à la tentation de biffer « les déclarations littérales de Descartes ³ » pour reconnaître « l'occasionalisme comme étant en esprit et en vérité la seule doctrine cartésienne sur les rapports de l'âme et du corps » ?

ment universel des savants, serait chimérique et extravagante. » (XV^e Ecl., 5^e preuve, p. 452). Voici la réponse ; elle distingue trois cas : « Je réponds que cette distinction est extravagante dans la bouche d'Aristote, car la *nature* que ce philosophe a établie est une pure chimère. Je dis que cette distinction n'est point claire dans la bouche du commun des hommes, qui jugent des choses par l'impression qu'elles font sur leurs sens ; car ils ne savent point précisément ce qu'ils veulent dire, lorsqu'ils assurent que le feu brûle par sa nature. Je dis que cette distinction se peut souffrir dans la bouche des théologiens, s'ils entendent que les effets *naturels* sont ceux qui sont des suites des lois générales que Dieu a établies pour la production et pour la conservation de toutes choses, et que les effets *surnaturels* sont ceux qui ne dépendent point de ces lois. » Mais que devient-elle, cette distinction, dans la bouche des théologiens qui attribuent ces deuxièmes effets à des lois générales que Dieu a établies pour la conservation de son peuple ou la construction de son Eglise ? On le devine dans le dernier paragraphe de la réponse : « On peut encore distinguer l'ordre surnaturel du naturel en plusieurs manières. Car on peut dire que le surnaturel a rapport aux biens futurs, qu'il est établi en vue des mérites de Jésus-Christ, qu'il est le premier et le principal dans les desseins de Dieu, et d'autres choses suffisantes pour conserver une distinction dont l'on appréhende peut-être sans sujet la destruction. » (P. 453.)

1. Hamelin. *Le système de Descartes*, p. 276.

2. *Ibidem*, p. 289.

3. *Ibidem*.

C'est ici qu'il faut donner un sens au mot occasionnalisme. Il s'agit de savoir si l'on veut le définir à partir de Descartes ou à partir de Malebranche. Dans le premier cas, seront occasionnalistes tous ceux qui, admettant la distinction radicale de la pensée et de l'étendue, cherchent à remplacer l'action transitive des scolastiques par un rapport de causalité intelligible ; dès lors, il n'est pas étonnant de voir les disciples de Descartes se pencher sur le même problème, hésiter devant la même difficulté et prendre dans le *Traité de l'Homme* le même thème qu'ils développeront chacun à leur manière. Si l'on définit l'occasionnalisme par rapport à Malebranche, il convient de l'expliquer sans quitter Malebranche et de ne pas appliquer la définition ainsi établie à des prédécesseurs de Malebranche. Faite pour Malebranche et ses disciples, elle n'est pas à la mesure de Descartes ; si nous rencontrons Descartes en lisant Malebranche, c'est Descartes vu par Malebranche, « un fantôme » comme on dira au temps de la polémique avec Arnauld. Le fantôme appartient à l'historien de Malebranche ; appartient-il à l'historien de Descartes ?

Qu'il s'agisse de Descartes, de Gordemoy ou de tout autre, lorsque nous parlons d'occasionnalisme, c'est à Malebranche que nous pensons ; nous avons construit ce mot pour lui, et si l'on aime les idées claires, c'est à lui qu'il convient de le réserver. A ceux qui trouveraient ce point de vue trop étroit, nous nous contenterons de poser un problème : comment comprendrait-on « l'occasionnalisme de Descartes » si Malebranche n'avait pas existé ? Les « causes qui donnent occasion » reviennent à Descartes ; l'« occasionnalisme » est l'œuvre de Malebranche ¹.

III. — *Le Conseil de Bérulle.*

Ainsi enraciné dans sa pensée, le principe des causes occasionnelles cesse

1. Quant aux témoignages des contemporains, leur diversité justifie notre préoccupation de rendre à Descartes ce qui appartient à Descartes et à Malebranche ce qui appartient à Malebranche.

J. Gousset, un ami de Louis de La Forge, qui a spécialement étudié l'histoire des causes occasionnelles, considère que de La Forge en est le vrai fondateur et que Descartes était en réalité un partisan des causes efficaces transitives. A son avis, les occasionnalistes sont des disciples infidèles de Descartes. *Causarum primæ et secundarum realis operatio, rationibus confirmatur et ab objectionibus defenditur. De his apologia fit pro Renato Descartes ab Jacobo Gussetio...* Louvain, 1716, p. 23. Voir Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionnalisme*, etc..., p. 228-229.

De même de Villemandy voit dans de La Forge le fondateur de la théorie des causes occasionnelles, dans son *Traité de l'efficace des causes secondes*. (Leyde, 1686). Voir Prost, *ouvr. cit.*, p. 223. — De même, Pierre Sylvain Regis considère qu'il est dans la vraie tradition de Descartes en critiquant les causes occasionnelles : *Système de Philosophie*, Paris, 1690, 3 vol. in-4°. La Métaphysique. Livre I, partie I, ch. xv, p. 110.

Au contraire, Fontenelle fait de Descartes l'« inventeur » de l'occasionnalisme, dans le chapitre, *Histoire des causes occasionnelles*, de son traité : *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, p. 22 à 24 (*Œuvres de Fontenelles*, tome VIII, Paris, Bastien, 1792, p. 22 à 24) ; selon Fontenelle, le rôle de Malebranche fut simplement d'étendre à la théologie l'usage des causes occasionnelles : «... la commodité dont on les a trouvées, les a fait porter infiniment plus loin que la première nécessité ne demandait. » (*Ibidem*, p. 24-25.)

d'être une vague formule que l'on promène au-dessus du temps, prête à s'appliquer à celui-ci ou à celui-là ; il appartient à l'histoire d'un esprit, il est l'idée agissante qui a donné le mouvement à une métaphysique et qui d'une philosophie nouvelle a fait jaillir une autre philosophie. Principe d'unité, il est à cette limite invisible où les concepts se détachent de l'âme, gonflés de vie ; médiateur entre deux mondes, les puissances religieuses sont par lui transmues en intelligence et les appels de Dieu même lui doivent un sens plus profond. Le principe des cartésiens est devenu le principe de la philosophie chrétienne, parce qu'à sa lumière la vocation d'un prêtre a reconnu sa mission de créature raisonnable : unir la vraie religion à la vraie philosophie.

Mais suffit-il d'invoquer « les puissances religieuses » ou « le sentiment religieux » de Malebranche ? Le sentiment religieux, pas plus que les autres sentiments, ne se développe à l'écart de la raison ; il la prolonge, même quand il la nie ; il reflète toujours l'ombre d'une théologie, il est toujours une théologie ; s'il arrive que son désir devient le prisonnier d'un corps d'idées claires, ce n'est pas qu'une force aveugle le pousse ; c'est qu'une secrète sympathie attire vers la lumière la philosophie confuse dont il est déjà le serviteur.

Ce n'est pas sans raisons que le premier exposé de l'occasionalisme célèbre *la gloire de Dieu*¹. La vie religieuse de Malebranche fut confiée aux fils du cardinal de Bérulle, et elle portera jusqu'à la fin l'empreinte de cette doctrine spirituelle que M. Henri Bremond appelle « théocentrisme »². Le fondateur de l'Oratoire en a lui-même souligné le caractère « révolutionnaire ». « Un excellent esprit de ce siècle, écrivait-il, a voulu maintenir que le soleil est le centre du monde et non pas la terre, qu'il est immobile et que la terre proportionnellement à sa figure ronde, se meut au regard du soleil... Cette opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut »³. Dieu est la seule fin de tout ce qui est ; autrement dit, puisque tout ce qui est vient de Dieu, Dieu n'agit jamais que pour lui, il n'a jamais en vue que sa propre gloire ; s'il crée le monde, c'est pour en tirer honneur ; s'il multiplie les âmes, c'est pour entendre célébrer ses attributs ; l'explication suprême est donc dans cet unique motif de la conduite divine.

La vie intérieure du chrétien prend alors une direction nouvelle ; le problème du salut personnel se trouve subordonné au désintéressement d'un amour où Dieu est aimé pour lui-même. « Une des premières et plus nécessaires dispositions à l'Oraison, dit le P. Bourgoing, est la *pure intention*, par laquelle nous donnons et rapportons toute notre oraison, non à notre profit et utilité spirituelle, mais à la seule gloire de Dieu, sans aucune considération de notre intérêt ou satisfaction particulière ; en sorte que nous nous proposons pour but et fin de l'oraison, de révéler, de reconnaître et d'adorer la

1. *Supra*, p. 113

2. Bremond *L'Ecole française*, p. 23.

3. Bérulle, *Discours sur l'état et les grandeurs de Jésus*, II, II, *Œuvres*, col. 161. Cité par Bremond, *ouvr. cit.*, p. 24.

souveraine Majesté de Dieu, par ce qu'il est en soi, plutôt que parce qu'il est au regard de nous, et d'aimer plutôt sa bonté pour l'amour d'elle-même, que par un retour vers nous, ou par ce qu'elle est envers nous » ; et il va jusqu'à ajouter : « Nous ne devons pas tant demander, non seulement les biens temporels, cela est clair, mais non pas même tant, ni en premier lieu, les biens spirituels, c'est-à-dire la grâce de Dieu et les vertus, comme nous devons purement prier que Dieu soit glorifié et adoré, ou nous conjouir de ce qu'il est glorieux en soi, quand bien nous ne devrions jamais être participant à sa gloire ¹. »

C'est ainsi que le P. de Condren honorait son Seigneur. « Il ne se proposait point d'être plus ou moins parfait, ni d'être quelque chose : il désirait seulement que Dieu fût servi, aimé et honoré, sans bornes et sans limites par toute créature ². » Or, dès que ce désir s'exprime, voici que chaque mot éveille une résonance métaphysique. « Je ne veux être que pour Dieu, et quoique je ne voie pas comme je suis pour sa gloire, je le suis néanmoins puisqu'il me conserve ³. » « Après que Dieu a commencé à nous faire du bien, il le fait toujours et il nous donne à tout moment le même être qu'il nous a une fois donné. Nous penchons sans cesse vers notre origine, et de nous-mêmes nous retournons à toute heure dans le néant d'où nous sommes nés. Il faut que la même puissance qui nous en a fait sortir, continue à nous soutenir, et ce n'est pas sur nos forces que nous subsistons, c'est sur la vertu seule de celui qui nous a produits. De sorte que ce n'a pas été pour une fois qu'ils nous a créés ; toute notre vie n'est qu'une perpétuelle création ⁴. »

Malebranche sort du réfectoire ; on vient de lire ces lignes de la vie du P. de Condren ou d'autres de même sens ; il retourne alors vers les livres de Descartes. Il y trouve une physique qui ne peut se passer de Dieu, un univers où chaque mouvement évoque l'action de Dieu, un homme dont la moindre sensation appelle le concours de Dieu, en un mot une philosophie qui fait de Dieu le créateur permanent de toutes choses et la seule cause efficace. Avec quelle joie et dans quel esprit lisait-il ces lettres que Clerselier venait de publier :

« La seule philosophie, disait Descartes, suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme, que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. Et la distinction de l'Ecole, entre les causes universelles et particulières, n'a point ici de lieu : car ce qui fait que le soleil, par exemple, étant la cause universelle de toutes les fleurs, n'est pas cause pour cela que les tulipes diffèrent des roses, c'est que leur production dépend aussi de quelques autres causes particulières qui ne lui sont point subordonnées ; mais Dieu est tellement la cause universelle de tout, qu'il en est en même façon, la cause totale ;

1. Bourgoing, *Vérités et excellences de Jésus-Christ Notre Seigneur*, Paris, 1636, 5^e avis (non paginé). Commenté par Bremond, *ouvr. cit.*, p. 30 à 32. Voir aussi le 6^e avis.

2. Amelote, *Vie de Condren*, I, p. 188.

3. *Ibidem*, p. 189.

4. *Ibidem*, II, p. 308.

et ainsi rien ne peut arriver sans sa volonté ¹. » Et encore, que devenaient dans sa pensée ces lignes adressées à Chanut : « Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la Création. Mais il est dit que *omnia propter ipsum (Deum) facta sunt*, que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'univers ² » : et même, ajoute Descartes, le récit de la Genèse ne doit pas encourager notre égocentrisme, « cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le Saint-Esprit y a voulu spécifier ». « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même ³ », enseignait le cardinal de Bérulle.

Cette doctrine théocentrique n'était pas nouvelle, dit-on ⁴ ; sans doute ; mais nous n'avons pas à en faire l'histoire ; ce qui nous importe c'est que les maîtres et les directeurs de Malebranche l'aient crue nouvelle ; ils appartiennent, nous l'avons vu, à la génération d'oratoriens qui a subi directement l'influence du cardinal ; quelques-uns même sont ses contemporains : le P. Bourgoing est le compagnon du premier jour, le P. Bertad, Supérieur de l'Institution, était entré en 1617 ; le P. Le Cointe servait la messe de Bérulle lorsque celui-ci s'affaissa au pied de l'autel ; et si le P. Amelote, Supérieur de la rue Saint-Honoré, n'a pas connu le fondateur de l'Oratoire, il avait été « le fils aîné » du P. de Condren, qui, selon M. Bremond, fut plus bérullien que Bérulle lui-même. Or tous ces prêtres ont le sentiment de participer à une renaissance ; Bourgoing est leur interprète lorsqu'il dit que leur « très honoré Père » a « renouvelé l'esprit de dévotion ⁵ ». Alors que tant de chrétiens « se portent à Dieu par le motif de sa bonté, peu par l'adoration profonde de sa grandeur et de sa sainteté » ⁶, Bérulle est venu nous enseigner un christianisme moins égoïste où les perfections divines sont adorées pour elles-mêmes, sans souci des bénéfices que nous pouvons en recevoir. Selon le P. Amelote, l'Oratoire inaugure une ère nouvelle ; « ce qui ne se lisait presque point il y a vingt ans, qu'il fallut adorer les perfections de Dieu, ses desseins, ses jugements et les mystères de son Fils, est maintenant le premier précepte de tous les livres de dévotion ⁷ ». Aussi, dans l'esprit des oratoriens, y a-t-il beaucoup plus que des formules élogieuses dans les titres apostoliques dont ils honorent leurs premiers Supérieurs. Bérulle est l'Apôtre du Verbe incarné ; un de leur Père, peu avant la mort de Condren, apprit d'une manière surnaturelle « qu'il tenait dans

1. Descartes à Elisabeth, 6 octobre 1645, IV, p. 314.

2. Descartes à Chanut, 6 juin 1647, V, p. 53-54. Ce texte des *Proverbes* (xvi, 4) est cité aussi par Malebranche dans la *Réponse à la 3^e lettre*. Abrégé I, p. 263.

3. Bérulle, *Œuvres*, col. 1245. Cité par Bremond, *ouvr. cit.*, p. 29.

4. Voir les réserves de M. Henri Bremond, *ouvr. cit.*, p. 26 à 29, et la note 1 de la page 29 ; A. Lemonnier, *Le Théocentrisme de saint Thomas d'Aquin*. Revue des Jeunes, 10-15 mars 1924.

5. Bourgoing, Préface aux *Œuvres* de Bérulle, col. 102 ; cité par Bremond, *ouvr. cit.*, p. 33.

6. *Ibidem*, Bremond, *ouvr. cit.*, p. 32-33.

7. Amelote, *Vie de Condren*, II, p. 82.

l'Eglise le rang d'un Apôtre illuminé et il lui semblait qu'il participait aux grâces de saint Paul ¹ ».

En quelle mesure Malebranche fut-il pénétré de cet esprit oratorien ? Parler du théocentrisme bérullien, ce n'est pas s'engager à dire des choses précises ; c'est seulement essayer d'apporter une formule moins vague que « sentiment religieux », qui ne signifie rien du tout ². Par une communion de tous les instants, le théocentrisme bérullien prit possession de son âme, il lui *imposa une forme*, et l'amour de cette *forme* lui dicta désormais tous ses jugements. Il ne s'agit pas d'une influence reconnue, voulue ; Malebranche ne cite pas Bérulle, il ne pense même pas à le citer, et il est parfaitement possible qu'il ne l'ait guère lu ; mais Bérulle agit par sa présence ; c'est lui qui préside les Conseils de l'Oratoire, c'est lui qui assiste les chefs visibles ; c'est lui qui choisit les lectures des novices et qui inspire les confesseurs. Le véritable artiste reste toujours à demi inconscient de lui-même lorsqu'il produit ; il ne sait pas au juste qui il est ; nous le connaissons vraiment après son œuvre, à travers son œuvre ; or ici le témoignage de l'œuvre est clair : l'auteur des *Méditations chrétiennes* et du *Traité de la Nature et de la Grâce* est le métaphysicien de la renaissance oratorienne. Unissant les deux grandes réformes dans son amour de la Souveraine Puissance, il a invité l'intelligence à célébrer la gloire de Dieu dans les « causes qui donnent occasion », et son génie fut de déchiffrer le thème unique où s'accordaient la philosophie de Descartes et la théologie mystique de Bérulle.

Il en est résulté cette *philosophie chrétienne*, qu'il faudrait écrire avec un trait d'union. Ordonnée par un principe qui satisfait la foi du prêtre et la raison du cartésien, inspirée par le désir de répondre aux besoins des temps modernes en scellant l'alliance définitive de la religion et de la philosophie, issue directement d'une théologie mystique et d'une science absolument indé-

1. Amelote, *Vie de Condren*, p. 402.

2. Voir Mgr Germain Breton, *Les Origines de la philosophie de Malebranche*. Bulletin de Littérature ecclésiastique de l'Institut catholique de Toulouse, 1912, p. 214 sq. « Malebranche, dit Mgr Breton, appartient sans doute à l'Ecole cartésienne ; il en est même, si l'on veut, le plus illustre représentant après le Maître. C'est la lecture du *Traité de l'Homme* qui fut la cause, cause occasionnelle de sa vocation philosophique... » mais « son vrai maître, croyons-nous, ce n'est pas Descartes, c'est le cardinal de Bérulle. Le premier orienta sa pensée, mais le second avait formé son âme, et l'origine vraie de la philosophie de Malebranche, il faut la chercher dans son âme toute pénétrée de cette vérité qui est le fondement même de la doctrine spirituelle du fondateur de l'Oratoire que nous devons vivre en Dieu et non pas en nous-mêmes » (p. 215). Mgr Breton n'a pas insisté autant qu'il convient sur la notion de la gloire de Dieu qui, à notre avis, constitue le trait d'union entre la théologie mystique de Bérulle et la théologie rationnelle de Malebranche, mais il dit très justement comment il faut comprendre leur parenté : « M. de Bérulle n'a qu'un petit nombre d'idées, cinq ou six tout au plus, qui reparaissent à chaque instant, qu'il tourne et retourne dans tous les sens avec la même ardeur de conviction... Malebranche n'a trouvé dans M. de Bérulle ni l'étendue intelligible, ni la vision en Dieu, ni les causes occasionnelles, ni la généralité des voies de la Providence... mais rien ne prépare mieux à comprendre ces théories, au premier abord si étranges, que la lecture des écrits du fondateur de l'Oratoire. Qu'on fasse cette lecture en la coupant de temps à autre par la lecture de la *Recherche de la Vérité*, des *Entretiens Métaphysiques*, des *Méditations*, du *Traité de la Nature de la Grâce*, du *Traité de Morale*... » (P. 224.)

pendante du dogme, l'œuvre de Malebranche ne peut s'accommoder des classifications élaborées avant elle ; ce n'est ni un simple manuel de vie spirituelle, ni une simple philosophie de la nature ; elle n'est pas davantage un commentaire de l'Écriture ou une construction purement rationnelle. Sa pensée a été formée par delà toutes ces distinctions : elle est devenue une métaphysique précisément parce qu'elle a aperçu un jour *le principe de continuité*¹ qui révèle dans la création tout entière une ressemblance de l'ineffable unité : *Dieu fait tout comme cause véritable et ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles en conséquence des lois générales* ; c'est sur cette vérité que reposent la physique et la métaphysique, la théologie et la morale ; elle permet de lire et la Bible et le livre du monde ; devant la conscience du philosophe, elle proclame la continuité de la raison et de la foi ; devant l'histoire, la continuité du christianisme et du cartésianisme ; devant les « yeux de l'âme », la continuité de la pensée et de l'action, de la nature et de la grâce.

Aussi lorsque Malebranche part à la recherche de la vérité, il s'élance avec toutes les forces que Dieu lui a données, naturelles et surnaturelles.

1. « Le secret — celui de Léonard comme celui de Bonaparte, comme celui que possède une fois la plus haute intelligence — est et ne peut être que dans les relations qu'ils trouvèrent — qu'ils furent forcés de trouver — entre des choses dont nous échappe la loi de continuité. » Paul Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* dans *Variété*, 13^e édition, Paris, *Nouvelle Revue française*, p. 223.

CHAPITRE V

LA NOTION DE PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

I. — *Ses caractères : le « fait » chrétien.*

Lorsque Malebranche prend publiquement le parti des cartésiens, ses paroles ont un autre accent que celles de ses nouveaux amis ; les premières lignes de *La Recherche de la Vérité* donnent le ton : « L'erreur est la cause de la misère des hommes », écrit-il, et à peine a-t-il exprimé la plainte de l'âme en quête du vrai bien, voici que les textes sacrés lui apportent la réponse :

« L'Ecriture sainte nous apprend que les hommes ne sont misérables que parce qu'ils sont pécheurs et criminels, et ils ne seraient ni pécheurs ni criminels, s'ils ne se rendaient point esclaves du péché en consentant à l'erreur. »

La philosophie chrétienne a le même objet que la religion. Le christianisme, qu'on l'appelle philosophie ou religion, c'est toujours la bonne nouvelle. Il apporte à l'homme une philosophie de l'histoire et une morale ; il lui dit ce qu'il est et ce qu'il doit être ; le chrétien n'est pas un être isolé, jeté dans un coin du temps et mourant avec les minutes qui passent ; il appartient à une série d'événements ; il est sans le vouloir le héros d'un drame commencé bien avant sa naissance et qui a son dénouement dans l'éternité ; il est le fils d'Adam ; tout l'avenir de son âme a été compromis par la faute de son père et sa misère présente n'est que le commencement d'une misère sans fin. Après une telle révélation, l'homme n'est plus le même qu'avant ; la connaissance de sa nature l'a transformé ; ses sentiments et ses pensées tournent désormais autour d'un nouveau centre ; s'il est philosophe, il ne peut plus, comme le philosophe païen, être un physicien. Qu'importe comment sont composés les corps et combien il y a d'éléments ! Tous ces jeux n'ont plus d'attrait pour un homme qui est personnellement engagé dans l'histoire la plus tragique que l'on puisse imaginer. Comment échapper à la malédiction ? Comment réparer le désordre de la chute ? Comment *sauver* son âme ? Voilà le *seul* problème. Heureusement la religion apporte, en même temps que l'angoisse, la parole de paix. L'homme a quitté la maison du Père ; c'est vainement qu'il s'efforcerait aujourd'hui d'en retrouver le chemin ; hors du paradis terrestre, il n'y a qu'une forêt sans routes et sans lumière. Mais Dieu

à pitié du voyageur égaré, et il a envoyé son Fils à sa rencontre, et le Verbe s'est fait chair, et Jésus a enseigné tous les hommes. Les philosophes ont besoin de cette parole tout comme les autres, tout comme Marie-Madeleine ou le Centurion ; abandonnés à leurs seules lumières, ils ont été capables de comprendre les choses de la nature ; devant le vrai problème, ils se sont montrés aussi impuissants que les plus ignorants. Pour retrouver le chemin qui mène au royaume de Dieu, il n'y a qu'un seul guide, la Sagesse incarnée. La philosophie, qui est l'amour de la Sagesse, ne peut donc plus être la même après comme avant la venue du Christ. Songer à une philosophie qui serait indépendante de la religion est une folie. Dieu a parlé, et l'on voudrait qu'après un tel événement tout ne soit pas radicalement réformé ! « La Religion, c'est la vraie philosophie ¹ ! »

La philosophie chrétienne s'appuie donc sur le témoignage de la révélation comme sur le témoignage de la raison. Les données de l'Écriture et celle de la conscience sont vraies : on ne voit donc pas pourquoi on les mettrait à part les unes des autres ; une fois admises, la manière dont nous les connaissons devient d'un moindre intérêt et leur différence d'origine s'efface devant leur caractère commun qui est d'être vraies ; or la philosophie est la recherche de la vérité, de toute la vérité, et elle doit abriter toutes les vérités qui sont à notre portée. D'ailleurs, il n'y a *des* vérités qu'aux yeux des hommes et justement le rôle de la philosophie est d'essayer d'atteindre à travers ces vérités une représentation de *la* vérité une et immuable dont elles sont le reflet. La foi et la raison conduisent à cette unique vérité ; il serait ridicule de se priver de l'une ou de l'autre. La révélation, en effet, est la parole du Verbe incarné, mais le Verbe est la raison de Dieu, ou plutôt c'est la raison tout court, celle de tous les êtres raisonnables, celle à laquelle nous participons lorsque nous écoutons « le maître intérieur », comme dit saint Augustin, ou, comme dit Descartes, lorsque nous percevons « l'évidence ». « Je ne parle aux hommes qu'en deux manières, déclare le Verbe des *Méditations* : ou bien je parle à leur esprit immédiatement et par moi-même, ou bien je parle à leur esprit par leurs sens. Comme raison universelle et lumière intelligible, j'éclaire intérieurement tous les esprits par l'évidence et la clarté de ma doctrine ; comme sagesse incarnée et proportionnée à leur faiblesse, je les instruis par la foi, c'est-à-dire par les Écritures saintes et l'autorité visible de l'Eglise universelle ². »

Qu'on lise l'Evangile ou les livres de Descartes, que l'on écoute sa conscience ou les paroles d'un autre, c'est toujours la voix du Christ que nous entendons ; il est le seul Maître ; ceux que nous appelons des maîtres n'ont rien à nous apporter ; ce sont des « moniteurs » qui nous instruisent en nous tournant vers nous-mêmes, vers le Christ, lieu de la vérité. Malebranche vit de la présence du Christ : il le sent auprès de lui lorsqu'il récite les prières

1. *Traité de Morale*, I, ch. II, § XI, p. 20.

2. *Méditations*, III, § II, p. 120. — Voir *Recherche*, VI, 2, ch. VI, p. 121-122.

de l'Eglise et lorsqu'il médite sur la nature et la grâce ; il écrit ses livres sous la dictée de ce Maître bien-aimé ; enfin chaque matin il prononce les paroles qui donnent à cette présence la réalité sensible du pain et du vin. Aussi dans une telle âme, le problème de la raison et de la foi, tel que nous le posons, n'a aucun sens. Nous regardons deux routes, et nous nous demandons avec inquiétude si elles se rejoignent ; Malebranche est au carrefour, et c'est de là qu'il contemple les deux routes. « Je ne croirai jamais que la vraie philosophie soit opposée à la Foi, et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais chrétiens. Car, soit que Jésus-Christ, selon sa divinité, parle aux philosophes dans le plus secret d'eux-mêmes, soit qu'il instruisse les chrétiens par l'autorité visible de l'Eglise, il n'est pas possible qu'il se contredise, quoiqu'il soit fort possible d'imaginer des contradictions dans ses réponses, ou de prendre pour ses réponses nos propres décisions. La vérité nous parle en diverses manières ; mais certainement elle dit toujours la même chose ¹. »

Le monde du philosophe chrétien contient donc plus de choses que celui des païens ; les données de la foi, qui ne sont pas des connaissances évidentes, ont un mode d'existence qui nous oblige à les traiter comme des faits. Ces faits sont de deux sortes : les textes sacrés et les décisions dogmatiques de l'Eglise. Dans un développement, une citation de l'Ecriture n'est pas un ornement littéraire ; c'est une preuve au même titre qu'un fait physique : le premier devoir du philosophe est de lire l'Ecriture, comme le premier devoir du physicien est de recueillir les faits que ses théories expliquent. Mais lire et comprendre ce qu'on lit sont malheureusement deux choses ; lire l'Ecriture, cela signifie comprendre l'Ecriture, autrement dit lire l'Ecriture à la lumière de la raison. L'Ecriture, « faite pour des hommes et pour des hommes pécheurs ² », parle un langage imagé que tous pourront comprendre ; elle s'exprime « selon les préjugés des sens ³ » ; elle est « pleine d'anthropologies ⁴ » ; par exemple, elle « nous parle de Dieu comme d'un grand Roi, environné d'un nombre infini de ministres, toujours prêts à exécuter ses volontés ⁵ » ; comme le dit saint Augustin, « elle bégaie avec nous, elle s'accommode à notre faiblesse. *Inclinavit Scripturas Deus usque ad infantium et lactentium capacitatem* ⁶ ». Les théologiens et les philosophes doivent parler exactement ⁷, sans « prendre à la lettre » toutes les expressions de l'Ecriture ⁸ ; d'autre part, ils traitent les textes sacrés comme des faits et ils ont l'obligation de construire une philosophie qui ne les contredise pas ; ils les lisent avec les yeux de la raison, c'est-à-dire selon les principes philosophiques

1. *Entretiens*, VI, § II, p. 127.

2. *Ibidem*, XIV, § XI, p. 345.

3. 2^e Lettre en réponse au livre I des *Réflexions*, ch. I, p. 151 ; *Réponse à la Dissertation*, ch. I, § XI, p. 373-374.

4. *Ibidem*, ch. II, p. 159. *Traité N. et G.*, I, art. LVIII, p. 314.

5. *Réponse à la Dissertation*, ch. I, § VII, p. 365 ; *Traité N. et G.*, I, art. XI, p. 302.

6. *Ibidem*, saint Augustin. In *Psalm.* 8, § 8 (IV, 59).

7. *Ibidem*, p. 365-366 et *Traité N. et G.*, I, art. XI, p. 302.

8. *Ibidem*, § XI, p. 368.

dont leur raison bien conduite a reconnu l'évidence. La philosophie chrétienne est caractérisée par ce double mouvement, que notre formation rationaliste nous dispose assez mal à comprendre : orientée à son départ et réglée au cours de son développement par les vérités de l'Écriture, la philosophie une fois achevée revient à ces vérités et les traduit dans la langue de la raison.

Jésus-Christ n'est pas seulement venu pour éclairer les aveugles ; il est venu aussi pour aveugler les sages ¹ ; il veut que l'amour nous rende humble et il a laissé bien des obscurités dans ses Écritures ; certains passages peuvent recevoir plusieurs interprétations, et l'on aurait le droit de se disputer autour des livres saints si Jésus ne les avait pas enlevés à notre faiblesse. Il a confié les Évangiles à la garde de son Église que son esprit n'abandonne jamais. « Puisque Jésus-Christ est le chef de l'Église, puisqu'il en est l'époux, qu'il en est le protecteur, il est impossible que les portes de l'enfer prévalent contre elle et qu'elle enseigne l'erreur ². » C'est Jésus-Christ lui-même qui parle par sa voix ³ et nous devons nous soumettre aveuglément à son autorité infaillible. L'Église, fille du Saint-Esprit, a seule le privilège de connaître le vrai sens des Écritures et ses décisions sont aussi certaines que les récits évangéliques. Héritière des Apôtres, elle a reçu « le sacré dépôt de la tradition ⁴ », et même si l'on soutenait que « Jésus-Christ ne veille point sur elle, qu'il ne soit point au milieu d'elle jusqu'à la consommation des siècles, pour la défendre contre les puissances de l'enfer ⁵ », l'histoire prouverait qu'il est « moralement impossible » qu'elle se trompe. Par exemple, « nous sommes en peine de savoir si c'est le corps de Jésus-Christ ou la figure de son corps, qu'est dans l'Eucharistie. Nous convenons tous que les Apôtres savaient bien ce qui en était. Nous convenons qu'ils ont enseigné ce qu'il en fallait croire dans toutes les Églises qu'ils ont fondées. Que fait-on pour éclaircir ce dont on conteste ? On convoque des assemblées les plus générales que l'on peut. *On fait venir dans un même lieu les meilleurs témoins que l'on puisse avoir de ce que l'on croit dans divers pays.* Les évêques savent bien que, dans l'Église où ils président, on croit, ou non, que le corps de Jésus-Christ soit dans l'Eucharistie. On leur demande donc, à eux, ce qu'ils en pensent. Ils déclarent que c'est un article de leur foi, que le pain est changé au corps de Jésus-Christ. Ils prononcent anathème contre ceux qui soutiennent le contraire. Les évêques des autres églises, qui n'ont pu se trouver à l'assemblée, approuvent positivement la décision ; ou s'ils n'ont point de commerce avec ceux du concile, ils se taisent et témoignent assez, par leur silence, qu'ils sont dans le même sentiment ⁶. »

1. *Conv. Chrét.*, VI, p. 227 a.

2. *Entretiens*, XIII, § XII, p. 323.

3. *Méditations*, III, § V, p. 120.

4. *Ibidem*, avertissement, p. 113 b.

5. *Entretiens*, XIII, § XII, p. 324.

6. *Ibidem*, p. 324. Voir aussi *Recherche*, II, 2, ch. v, p. 212 ; texte cité plus loin, p. 157.

Voir Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, 1685, préface, p. 9 : « A l'égard de notre Nouveau Testament, la Doctrine de l'Évangile était établie par plusieurs Églises,

Devant ce témoignage de la chrétienté tout entière, comment préférer l'opinion personnelle d'un Zwingle ou d'un Calvin ?

Aussi Malebranche recommande-t-il de prendre les vérités de la foi dans l'Ecriture commentée par l'Eglise. « Le plus sûr et le plus court est de les chercher dans les Saintes Ecritures, *mais expliquées par la tradition — je veux dire par les Conciles généraux...* Je sais bien que l'Ecriture est un livre divin et la règle de notre Foi : *mais je ne la sépare pas de la tradition*, parce que je ne doute pas que les Conciles ne l'interprètent mieux que moi ¹. » Le philosophe chrétien doit donc incorporer les décisions de l'Eglise à son édifice de vérité ; il ne peut pas plus le construire sans elles qu'un physicien ne peut négliger un groupe de faits ; « *les faits de la Religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie* ² » ; après les avoir reconnus, « je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique ³ » ; ceux-là ne raisonnent jamais contre l'expérience ; ils ne concluent jamais par l'expérience contre la raison ; lorsque l'expérience et la raison semblent s'opposer, ils hésitent, non sur la certitude de l'expérience ni sur l'évidence de la raison mais sur les moyens d'accorder l'une avec l'autre ⁴. A l'intérieur de la philosophie chrétienne, les rapports de la raison et de la foi sont calqués sur les rapports de la raison et de l'expérience à l'intérieur de la physique ; parler d'une philosophie qui serait indépendante de la foi est aussi ridicule que de supposer une physique indépendante des faits. « Les dogmes de la foi sont et seront toujours... le fondement de mes réflexions métaphysiques ⁵. »

Cette conception augustinienne de la méthode philosophique implique une condition : pour que les textes sacrés et les dogmes qui les interprètent aient la valeur d'« expériences », il est nécessaire que l'authenticité de ces textes soit indiscutable. Lorsqu'on parle des rapports de la raison et de la

auparavant qu'on en eût rien mis par écrit ; et depuis ce temps-là... les premiers Pères n'ont pas tant eu recours dans leurs disputes contre les Hérétiques, à la Parole de Dieu contenue dans les Livres Sacrés qu'à cette même Parole non écrite qui s'était conservée dans les principales Eglises, lesquelles avaient été fondées par les Apôtres. Lorsque les Evêques se sont assemblés dans les Conciles pour déclarer la créance de l'Eglise, ils y ont chacun apporté une déclaration de ce qu'on croyait dans leur Eglise ; de sorte que cette créance reçue dans les premières Eglises a servi comme de règle pour expliquer les passages obscurs de l'Ecriture. » Et aussi, p. 493-494 : « Les premiers Pères ne consultent pas tant l'Ecriture que la doctrine reçue et approuvée dans les Eglises fondées par les Apôtres. *Ubi enim*, dit Tertullien (*De praescript. adv. Haeret.*, cap. 19) *apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas Scripturarum*. Cet établissement de la Religion dans les premières églises par les Apôtres, est la véritable règle de la foi selon le même Tertullien, et elle est même avant qu'il y eût aucune Ecriture du Nouveau Testament. C'est pourquoi on ne doit pas se mettre en peine si nous avons encore les anciens originaux de l'Ecriture fort corrects, puisque la Religion ne dépend pas entièrement des livres de l'Ecriture. »

Sur Malebranche et Simon, voir *supra*, p. 37 à 48.

1. *Ibidem*, XIV, § iv, p. 335.

2. *Ibidem*, p. 336. Voir aussi *Traité de Morale*, I, ch. v, § xvi, p. 54.

3. *Ibidem*, p. 335.

4. *Ibidem*, p. 336. Méthode que Malebranche illustrera en traitant les problèmes du désordre, du péché et de la prédestination. Voir *La Philosophie de Malebranche*. 1^{re} partie, ch. iii, § 1, p. 71-72, et II^e partie, ch. i, § ii, p. 99, ch. ii, § 1, p. 121-122.

5. *Contre la Prévention. Abrégé du Traité*, 26, p. 310.

foi, il convient de distinguer deux parties dans le rôle de la raison : d'une part, elle établit les titres de la foi à notre créance, elle demande à l'histoire et à l'exégèse les garanties qui nous assurent de l'authenticité des témoignages sur la foi desquels nous bâtissons notre vie ; d'autre part, lorsque les « raisons de croire » ont rendu l'acte de foi légitime, la raison demande à la philosophie d'accueillir les vérités révélées. Si les augustinien s'attachent de préférence à ce dernier office, ce n'est pas parce qu'ils méconnaissent la préparation rationnelle à l'acte de foi, mais parce qu'ils la supposent terminée ; plus philosophes qu'historiens, ils aiment mieux faire confiance aux historiens et philosopher à leur aise. Malebranche n'a nullement oublié le rôle des raisons de croire aux Ecritures ; « notre Foi, dit-il, est parfaitement raisonnable dans son principe ; elle ne doit point son établissement aux préjugés... car Jésus a prouvé d'une manière invincible sa mission et ses qualités ; sa résurrection glorieuse est tellement attestée, qu'il faut renoncer au sens commun pour la révoquer en doute ¹ » ; et lorsqu'on lui dit que Moïse était peut-être un fourbe ou un imposteur, il déclare « qu'il faut être esprit fort dans l'excès, je veux dire le plus ignorant et le plus emporté des esprits forts » pour oser faire une telle supposition ² ; car Moïse a opéré de nombreux miracles « à la vue de tout un peuple, à la vue de six cent mille combattants » ; et enfin si on objecte : « Quelle preuve avez-vous que le Pentateuque, Josué et les autres livres... sont véritables ? », il réplique que si ces livres n'étaient pas authentiques, jamais les Juifs n'auraient été assez fous pour se plier aux dures lois qu'ils imposent, jamais ils n'auraient accepté de se « soumettre aveuglément et sans examen à une cérémonie aussi honteuse et aussi incommode qu'est celle de la circoncision ». Ainsi, qu'ils s'agisse de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ni leur authenticité ni la réalité des faits qu'ils rapportent ne peuvent être mis en doute ; ce sont bien des livres *saints*, et lorsque Malebranche part à la recherche de la vérité, l'œuvre de la critique est terminée.

Tournée vers le salut de l'âme, fondée sur la raison et sur l'Ecriture, la philosophie chrétienne est une prière en même temps qu'une science. Qu'il écoute le Maître intérieur ou qu'il lise l'Evangile, l'homme vit en communion avec celui qui dispense toute lumière et sa méditation est l'hommage de la créature raisonnable à la souveraine Raison. *Venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate : nam et Patres tales quaerit, qui adorent eum. Spiritus est Deus ; et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare* ³. Cette parole du Christ que saint Jean nous rapporte peut servir d'épigraphe à toute philosophie chrétienne. « Dieu, nous dit Malebranche, ne se contente pas de grimaces et de civilités extérieures, qu'on se mette à genoux en sa présence et qu'on le loue par un mou-

1. *Entretiens*, XIV, § III, p. 333-334.

2. Nous résumons. *Conv. Chrét.*, VI, p. 224.

3. Jean, VIII, 23 et 24. Titre du traité : *De l'adoration en esprit et en vérité sur cette parole de Jésus-Christ : Venit hora, etc...* Cité aussi : *De la Prémotion physique*, § XIX, p. 410 a.

vement des lèvres, auquel le cœur n'ait point de part¹ » ; il y a « certaines petites pratiques ou dévotions aisées » qui sont simplement des « pratiques juives et pharisaïques ». Dieu est insensible à des marques de respect dont les hommes eux-mêmes ne se contenteraient pas ; « Dieu demande notre esprit et notre cœur » ; il veut être adoré par des âmes qui pensent comme il pense et qui aiment ce qu'il aime. Or la philosophie chrétienne n'a pas d'autre fin que cette union de l'âme à Dieu par la raison et par la volonté : elle est un « culte spirituel ».

Aussi ne peut-elle se présenter comme un recueil de « questions disputées » ou sous la forme d'un cours ; recherche trop fervente pour cesser d'être une recherche même lorsqu'elle a trouvé, elle est toujours en un certain sens l'histoire d'un esprit ; la philosophie de saint Augustin reçoit la vie et le mouvement de son expérience pathétique ; celle de Malebranche, née de la méditation et de la prière, n'est elle-même qu'une longue méditation coupée de prières, une méditation « qui donne de l'ardeur et des ailes² ». Le petit traité *De l'adoration en esprit et en vérité*, les *Méditations sur l'Humilité et la Pénitence*, les *Méditations chrétiennes* appartiennent à la philosophie de Malebranche comme la *Recherche de la Vérité* ou le *Traité de la Nature et de la Grâce*, et l'ouvrage où elle trouve sa forme la plus achevée, les *Entretiens sur la Métaphysique*, est à la fois un manuel et un livre de piété. Un augustinien ne peut pas, semble-t-il, exposer son système sans refaire le pèlerinage qui l'a conduit à la vérité et sans éprouver le même frémissement qu'au premier voyage ; si la foi et la raison sont si intimement unies dans son œuvre, s'il ne conçoit pas de « philosophie séparée », c'est parce que sa philosophie n'est jamais séparée de son âme, parce qu'elle n'est jamais détachée de l'expérience qui l'a vue naître et qui la fait renaître à chaque instant.

Les « idées » d'un philosophe appartiennent à deux mondes. Il y a celles qui sont le produit de sa réflexion ; elles ont été tournées et retournées à loisir, épurées par l'analyse et enchaînées les unes aux autres dans un système, poème logique qui chante le triomphe de la raison lorsque, délivrée du temps, elle a pu atteindre les choses éternelles. Mais au-dessous des idées claires, il y a celles qui participent à cet autre système qu'est une personne vivante ; ce sont plutôt des tendances que des concepts ; elles n'ont pas encore été recueillies dans une définition, et elles se prolongent les unes dans les autres, paysage sans lignes comme les couleurs du ciel ; elles vivent dans ces régions de l'âme où l'hérédité, l'éducation, les influences sociales et autres fées déposent les germes qui s'épanouiront plus tard en passions, en croyances, en inquiétudes, sans qu'il nous soit possible de suivre le mystérieux travail de leur développement. Temple intérieur où tous les dieux ont leur autel, c'est de là que s'échappent et les cris de révolte et les paroles d'amour ; c'est là que les systèmes plongent leurs racines, car c'est là que peut-être les questions sont posées et que certainement les solutions sont dictées. Celle

1. Nous résumons, *Recherche*, IV, ch. xii, p. 455-456.

2. *Entretiens*, I, § 1, p. 41.

des rapports de la raison et de la foi, plus que toutes les autres, appartient à cette subconscience philosophique ; personne n'a jamais cru qu'elle pouvait se rencontrer dans la conclusion d'un syllogisme ; elle est vécue avant d'être pensée et elle est pensée d'autant plus fortement qu'elle a été vécue avec plus de ferveur.

L'expérience que nous avons essayé de faire revivre répond par des faits ; devant la formation intellectuelle de Malebranche, ne parlons plus de l'union de la foi et de la raison comme d'un contrat dont on a pesé chaque terme, calculé les conséquences et prévu les cas de résiliation ; dans l'âme du jeune Malebranche, la foi et la raison vivent comme deux sœurs ; enfant, étudiant en Sorbonne, prêtre de l'Oratoire de Jésus, métaphysicien et savant, il ne cesse de connaître la paix totale ; sa foi progresse suivant le même rythme que son intelligence, et il ne soupçonne pas qu'un jour elles pourraient ne plus s'aimer. Dire ce que sont les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de Malebranche, c'est moins énumérer les termes d'un accord que ressusciter cette fervente amitié.

Laissé à sa seule inspiration, Malebranche n'aurait sans doute pas consacré beaucoup de pages aux rapports de la raison et de la foi ; sa conscience ignore ce problème ; s'il le pose, c'est que des difficultés extérieures à sa pensée l'y obligent. En acceptant « le principe des cartésiens », le philosophe chrétien a le devoir de dissiper les confusions à la faveur desquelles les faux savants opposent la philosophie nouvelle à la religion. Il y a des gens qui veulent tirer une physique de l'Écriture ¹, qui vénèrent Aristote comme un Apôtre ², qui trouvent commode d'imposer par autorité ce qu'ils sont incapables de démontrer ; ils ont lié leur philosophie à la religion et ils ont réussi à tourner les personnes de piété contre la science elle-même ; aux yeux de nombreux chrétiens, « c'est assez, afin de passer pour libertin dans leur esprit, que de nier qu'il y ait des formes substantielles, que les animaux sentent de la douleur et du plaisir et d'autres opinions de philosophie qu'ils croient vraies sans raison évidente, seulement à cause qu'ils s'imaginent des liaisons nécessaires entre ces opinions et les vérités de la foi ³ » ; or « c'est une légèreté et une bassesse d'esprit méprisable, que de croire aveuglément à l'autorité des hommes dans des sujets qui dépendent de la raison ⁴ ». Il convient de défendre la raison, c'est-à-dire l'héritage de Descartes, car on ne peut séparer la raison de la méthode, qui est tout simplement la raison bien conduite, et on ne peut pas davantage la séparer de ses découvertes, puisqu'il faut bien juger l'arbre à ses fruits. Malebranche se propose donc dans *La Recherche de la Vérité* de protéger la raison et le cartésianisme non contre la foi, mais contre des opinions déguisées en vérités de foi ; il n'a pas devant lui une antinomie à résoudre mais une équivoque à dissiper.

1. Voir *Recherche*, II, 2, ch. viii, § iii, p. 227 sq.

2. Voir par exemple *ibidem*, ch. iii, § ii, p. 203.

3. *Ibidem*, IV, ch. iii, § iii, p. 391.

4. *Ibidem*, p. 393.

II. — *La séparation de la foi et de la raison.*

La question des rapports de la foi et de la raison est rencontrée par Malebranche au livre I de la *Recherche* dans le chapitre III. Les pages qui précèdent ont opposé les idées confuses de l'ancienne philosophie aux idées claires de la nouvelle ; elles ont proclamé la première règle à suivre dans la recherche de la vérité : « On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison ¹ » ; et maintenant, Malebranche se tourne vers ses adversaires ; il ne se fait pas d'illusions ; il sait ce qui attend un ami de Descartes, et il accepte son sort non sans ironie : « Il n'est pas fort difficile de deviner que la pratique de la première règle, dont je viens de parler... ne plaira pas à tout le monde ². » Les objections auxquelles Malebranche va répondre sont donc purement extérieures à sa pensée ; s'il était seul, il n'y prêterait même pas attention ; tout ce chapitre troisième est écrit en marge de sa philosophie et, pour en comprendre la portée, la « logique interne du système » doit laisser place à l'histoire. En prenant à son compte la proposition la plus hardie du *Discours de la Méthode*, Malebranche se charge par surcroît de toutes les critiques dont elle est criblée et il se jette dans la mêlée philosophique de son temps.

Descartes avait prévu les difficultés que devait soulever la première règle de la méthode ; aussi dans le *Discours*, au moment où le doute va balayer toutes les vérités jusqu'alors reçues dans son esprit, il met à part les vérités de la foi ³ ; dans ses *Principes de Philosophie*, il fait la même exception ⁴ ; enfin dans les *Regule ad directionem ingenii*, dont Malebranche vit probablement le manuscrit ⁵, il achève la règle relative à l'induction et à la déduction par ces mots : « Atque hae duae viae sunt ad scientiam certissimae, neque plures ex parte ingenii debent admitti, sed aliae omnes ut suspectae erroribusque obnoxiae rejiciendae sunt ; quod tamen non impedit quominus illa, quae divinitus revelata sunt, omni cognitione certiora credamus, cum illorum fides, quaecumque est de obscuris, non ingenii actio sit, sed voluntatis ⁶. » Malgré ces précautions, lorsque après les *Méditations* les théologiens furent admis à faire connaître publiquement leurs objections, ils manifestèrent quelque in-

1. *Recherche*, I, ch. II, § IV, p. 32.

2. *Ibidem*, ch. III, § I, p. 34.

3. Descartes, *Discours de la Méthode*, III^e partie, VI, p. 28. Sur la manière dont Descartes rencontre le problème des rapports de la raison et de la foi, voir *La Pensée religieuse de Descartes*, I^e partie, ch. I, p. 201 sq.

4. *Principes*, I^{re} partie, articles 25 et 76, IX, p. 36 et 62.

5. Voir Charpentier, *Essai sur la méthode de Descartes*, Paris, 1869, p. 265 sq ; Vidgrain, *Le Christianisme*, etc., p. 23, note 1.

6. *Regulae*, règle III, X, p. 370.

quiétude devant la règle de l'évidence¹ et les mieux disposés, comme Arnauld, ne furent pas les derniers à réclamer de nouvelles garanties².

Les objections vivent plus longtemps que leurs réponses ; en 1670, dans son *Commentaire sur le Discours de la Méthode*, le Père Poisson était encore obligé de justifier l'évidence cartésienne ; « M. Descartes, disait-il, n'a écrit et donné des règles que pour les matières de philosophie : il ne les faut donc pas tirer de leurs bornes et les employer à d'autres choses qu'à celles auxquelles il les a destinées³. » Ecrivant à la même époque un livre d'apologétique cartésienne⁴, son confrère, le P. Malebranche, devait naturellement suivre le rite et considérer les objections traditionnelles.

Ses réponses ne paraissent guère plus originales. Descartes a toujours mis à part les vérités de foi et les vérités pratiques ; les premières sont par nature obscures, nous les croyons parce qu'elles sont révélées par Dieu, et si elles relèvent d'une certaine évidence, c'est à la lumière de la grâce et non à la lumière naturelle qu'elles le doivent⁵ ; quant aux vérités « pratiques », elles n'ont pas le temps d'attendre une connaissance claire et distincte, « les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai », et il convient de suivre les opinions qui nous paraissent les plus probables⁶. Malebranche, avec plus de nuances peut-être, fait les mêmes réserves à sa règle : *il ne faut jamais donner un consentement entier qu'aux choses qu'on voit avec évidence*. « Il faut remarquer trois choses, dit-il dans son commentaire. La première est que je ne parle point ici des choses de la foi que l'évidence n'accompagne pas. » « La seconde... que, dans la morale, la politique, la médecine et dans toutes les sciences qui sont de pratique, on est obligé de se contenter de la vraisemblance, non pour toujours, mais pour un temps, non parce qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse. » « La troisième enfin, c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs jointes ensemble ont autant de force pour convaincre que des démonstrations très évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la physique et dans la morale⁷. » Ainsi la règle de l'évidence s'applique en dehors de la religion qui participe à d'autres certitudes et en dehors d'une morale, d'une politique, d'une physique provisoires qui, en attendant mieux, rendent de réels services.

1. Descartes, *Méditations*, 2^{es} objections, « En cinquième lieu.. », IX, p. 100. Commenté dans *La Pensée religieuse de Descartes*, II^e partie, ch. II, p. 208 sq.

2. *Ibidem*. 4^{es} objections : « La seconde chose dont je voudrais que notre auteur donnât quelque avertissement, est que lorsqu'il dit que nous ne devons donner notre créance qu'aux choses que nous concevons clairement et distinctement, cela s'entend seulement des choses qui concernent les sciences, et qui tombent sous notre intelligence, et non pas de celles qui regardent la foi et les actions de notre vie » (p. 168).

3. Poisson, *Commentaire ou Remarques sur la méthode de René Descartes, où l'on établit plusieurs principes généraux nécessaires pour entendre toutes ces œuvres*, Vendôme, 1670, p. 52.

4. Sur le sens de la *Recherche de la Vérité*, voir Malebranche et la philosophie française à la fin du XVII^e siècle, ch. I.

5. Voir Descartes, *Méditations*, Réponses aux 2^{es} objections, IX, p. 116. Commenté dans *La Pensée religieuse de Descartes*, p. 210 sq.

6. Voir *ibidem*, p. 116-117 et *Discours de la Méthode*, III^e partie, VI, p. 25.

7. Malebranche, *Recherche*, I, ch. III, § II, p. 38-39.

Malebranche ne s'en tient pas là ; dans ce même passage de la *Recherche*, il établit entre la foi et la raison la distinction radicale que des historiens modernes ont appelée « dualisme cartésien ¹ ». En écrivant que « le chemin du ciel n'est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence ² », en « révéralant la théologie ³ » pour mieux s'en éloigner, Descartes assigne à la philosophie et à la religion deux domaines, deux tâches, deux méthodes et il encourage un certain « agnosticisme » que ses critiques de tous les temps prendront pour de l'habileté ⁴. Or Malebranche suit fidèlement ses leçons, et il déclare dans le chapitre III : « Il faut se soumettre également à la foi et à l'évidence ; mais dans les choses de la foi, il ne faut point en chercher l'évidence avant que de les croire ; comme dans celles de la nature, il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire à l'autorité des philosophes. *En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément ; mais pour être philosophe, il faut voir évidemment* ⁵. »

Ces derniers mots « pourraient servir de proverbe ⁶ » ; jamais le chanoine académicien Simon Foucher n'avait trouvé plus parfaite expression de ses sentiments, car, dit-il, « nous ne saurions satisfaire en même temps à la raison et à la foi, parce que la raison nous oblige d'ouvrir les yeux et la foi nous commande de les fermer ⁷ ». Mais, où il ne comprend plus, c'est lorsqu'il lit la *Recherche de la Vérité* : « Je m'étonne que l'auteur n'observe point dans son livre la résolution qu'il forme de ne point mêler ce qui concerne la religion avec des décisions de la philosophie. Car il est trop apparent que la moitié de son ouvrage ne sont que des réflexions sur le péché originel, sur les mœurs dépravées, les mauvaises inclinations, que la morale chrétienne doit corriger ⁸. » Un autre Malebranche lui apparaît, plus théologien que philosophe ⁹, celui dont l'histoire a conservé l'image.

Le chanoine Foucher était bien embarrassé ; nous ne le sommes pas moins aujourd'hui ; et même nous le sommes peut-être plus que lui, car c'est le cartésianisme et l'anticartésianisme de Malebranche qui sont mis en question par ces textes de la *Recherche*. Ollé-Laprune ne les a pas expliqués ¹⁰ ; M. Vidgrain les a juxtaposés à d'autres textes sans réussir à les concilier. Il commence par déclarer : « Fidèle, en principe, à la doctrine de Descartes, Malebranche maintient entre la raison et la foi la distinction établie par son maître ¹¹ » ; dès lors,

1. Voir Laberthonnière, *Le Dualisme cartésien. Annales de Philosophie chrétienne*, 1909. *La théorie de la foi chez Descartes*, *ibidem*, 1911. *La Religion de Descartes*, *ibidem*, 1911.

2. Descartes, *Discours de la Méthode*, I^{re} partie, VI, p. 8.

3. *Ibidem*.

4. Voir *La Pensée religieuse de Descartes. Conclusions*, ch. II, p. 294 sq.

5. Malebranche, *Recherche*, I, ch. III, § II, p. 38.

6. Foucher, *Critique de la Recherche de la vérité où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes*, Paris, 1675, p. 32.

7. *Ibidem*, p. 34.

8. *Ibidem*, p. 33.

9. *Ibidem*, p. 34.

10. Ollé-Laprune, *La Philosophie de Malebranche*, I, p. 100 à 128. Ces textes de la *Recherche* ne sont pas cités.

11. J. Vidgrain, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, p. 35.

M. Vidgrain divise son importante étude sur les rapports de la raison et de la foi selon le plan qu'il aurait adopté s'il avait exposé la pensée de Descartes : I. Différence entre la raison et la foi. II. La raison nécessaire à la foi. III. La foi nécessaire à la raison. IV. L'union de la raison et de la foi. Mais arrivé à ce dernier chapitre, tout change ; « Malebranche transforme la théorie de Descartes, tout en conservant la distinction primordiale établie par son maître »¹ ; « il s'éloigne de la véritable doctrine cartésienne qui délimite et sépare la philosophie et la religion »² ; voici maintenant que « la raison et la foi, en dernière analyse, ne sont plus séparées »³ ; il faudrait donc distinguer deux moments dans l'étude de cette philosophie : « Pour l'observateur superficiel, il y a une séparation entre la raison et la foi. Mais si l'on pénètre plus avant dans la pensée de notre philosophe, cette illusion se dissipe et on constate qu'une telle séparation n'est pas légitime chez un auteur qui ne craint pas à tout instant de mêler le dogme à ses systèmes ni ses systèmes au dogme⁴. » Alors toute la première partie appartient à « l'observation superficielle » ? La conclusion détruit tout ce qui précède ? Cette fidélité à la doctrine de Descartes, que devient-elle et n'est-il pas artificiel d'imposer à la pensée d'un philosophe un plan construit avant d'avoir reconnu ses caractères essentiels ?

La difficulté soulevée par les textes de la *Recherche* n'a pas échappé à Victor Delbos ; il la résout en l'attribuant à une évolution de Malebranche. « La position prise par Malebranche philosophe à l'égard de la foi, dit-il, et par Malebranche théologien à l'égard de la raison n'est ni simple en elle-même, ni *invariable aux diverses époques de sa vie*... Si un examen superficiel de ses œuvres donne à penser qu'il a toujours professé la même doctrine sur les rapports réciproques des deux ordres rationnel et révélé, une étude plus attentive, *conduite selon l'ordre chronologique de la composition de ses ouvrages*, semble bien indiquer qu'il y a eu *progrès* dans sa conception, et *progrès dans le sens d'un rapprochement toujours plus intime de la raison et de la foi* ⁵. » Et Delbos ajoute : « Sans doute, d'un bout à l'autre de sa vie, il a été à certains égards inébranlable dans son attitude ; c'est ainsi que, si jamais il n'a méconnu les droits de l'autorité en matière de croyance religieuse, jamais non plus, et on pourrait peut être dire jamais surtout, tout en liant la philosophie à la religion, il n'a cessé d'affirmer et de montrer que cette liaison réserve pour lui les droits très stricts de la connaissance rationnelle. En cela il a été et est resté purement cartésien. Mais *il est loin de s'être établi du premier coup dans les conceptions qui se traduiront un jour pour lui dans des formules où apparaîtra de plus en plus le rapport réciproque de la raison et de la foi*. Il s'est acheminé vers cette manière de voir les choses, en s'écartant toujours davantage de Descartes, à partir d'une donnée initiale qui était beaucoup plus voisine du cartésianisme ⁶. »

1. J. Vidgrain, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, p. 79.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 83.

4. *Ibidem*, p. 85.

5. Delbos, *Etude de la Philosophie de Malebranche*, Paris, 1924, p. 24.

6. *Ibidem*, p. 24-25.

La démonstration de Delbos se fait en trois temps : 1° Il expose la théorie cartésienne des rapports de la raison et de la foi ; mais son raccourci est nettement tendancieux ; il est destiné à marquer le caractère « séparatiste » de l'attitude cartésienne et, à vrai dire, c'est simplement un résumé des articles du P. Laberthonnière¹ ; 2° Il se tourne vers *La Recherche de la Vérité* ; il recueille les textes où Malebranche sépare la raison et la foi, et il réunit un ensemble à peu près conforme à la théorie cartésienne *telle qu'elle a été précédemment définie*. « Visiblement, à son point de départ, Malebranche reste influencé par cette conception de Descartes². » « Malebranche paraît insister plutôt sur la nécessité de mettre à part les unes des autres, d'un côté les vérités naturelles qui relèvent de la connaissance claire et distincte et qui ne relèvent que d'elle, et d'un autre côté les vérités de la foi qui s'appuient sur la révélation, sur la tradition et sur l'autorité. Il y a donc un premier aspect de sa pensée qui lui fait surtout envisager et défendre l'indépendance relative de la raison et de la foi³ » ; 3° Un deuxième aspect apparaît lorsqu'on quitte la *Recherche* ; en adoptant la formule : *il faut que la foi nous conduise à l'intelligence*, « il se sépare nettement de Descartes, qui n'aurait jamais admis une pareille doctrine⁴ ».

Sans préjuger de la vérité de cette thèse, la démonstration nous paraît défectueuse à chacun de ses trois moments. 1° Si nous voulons prouver que Malebranche a suivi Descartes, puis qu'il s'en est éloigné, de quel Descartes parlerons-nous ? De Descartes tel qu'il fut ou de Descartes tel que nous le voyons ? On dira que le premier est insaisissable, qu'il demeurera toujours caché derrière les portraits que nous en donnons. Admettons cet agnosticisme historique ; ici, il est légitime ; un livre sur Malebranche n'est pas un livre sur Descartes ; Delbos devait en une page esquisser l'attitude de Descartes devant la religion ; il était donc obligé de la simplifier et de réduire son dessin à un trait. Mais avons-

1. Delbos, *ibidem*, p. 25. Par exemple : « Si les raisons formelles de croire peuvent venir de la lumière naturelle, matériellement l'objet de la foi reste invinciblement obscur et l'action de la grâce qui s'ajoute à la volonté pour déterminer son assentiment aux vérités surnaturelles, garde le caractère d'une motion pratique sans illumination intellectuelle » (p. 25-26). Or le P. Laberthonnière écrit : « Au lieu de concevoir la grâce comme une illumination subjective à la façon augustinienne, il la conçoit comme une prémotion physique à la manière des thomistes » (*La théorie de la foi chez Descartes. Annales de Philosophie chrétienne*, juillet 1911, p. 390) ; tout l'article est d'ailleurs écrit sur ce thème : « Descartes n'a jamais conçu une foi qui, comme telle, doit être un désir de science » (*art. cit.*, p. 397) ; or toute la page de Delbos consacrée à Descartes tient dans cette formule : « La foi n'est pas une connaissance, ni une aspiration à la connaissance » (p. 26). — Et encore, Delbos écrit : « (La foi) est l'adhésion à une révélation... proposée du dehors par voie d'enseignement. L'autorité enseignante a des titres à faire valoir ; le dogme enseigné n'a pas de justifications à produire... Nous sommes ici dans le domaine de la pure autorité » (p. 26). Le P. Laberthonnière disait : « La foi est une détermination qui s'impose du dehors ; c'est le fait de la volonté qui meut la grâce et qui, par soumission pure, adhère en bloc à des formules dictées autoritairement » (*art. cit.*, p. 397).

Tous ces jugements ne sont pas faux ; mais ce trait qu'ils accusent a nécessairement plus de relief dans une esquisse simplifiée que dans le modèle. Voir : *La Pensée religieuse de Descartes*, II^e partie ; notamment, ch. II, p. 207 (sur le rôle des raisons de croire) ; p. 210-211 (sur la lumière de la foi) ; et ch. III, p. 224 (sur l'accord de la raison et de la foi).

2. *Ibidem*, p. 26.

3. *Ibidem*, p. 31-32. Voir aussi, p. 35 et 42

4. *Ibidem*, p. 33.

nous le droit de parler comme si Malebranche avait eu sous les yeux *notre* Descartes ? Avons-nous le droit de retrouver dans la *Recherche de la Vérité* une doctrine qu'avec le fameux « recul du temps » nous avons résumée en deux coups de crayon ? Ne serait-il pas plus prudent de laisser de côté et Descartes tel qu'il fut, puisque ce n'est pas le moment de le ressusciter, et Descartes tel que nous le voyons, puisque ce personnage n'appartient pas à l'histoire de Malebranche ? Alors, que nous reste-il ? Il nous reste Descartes tel que Malebranche l'a vu ; c'est ce Descartes qu'il faudrait connaître, et ensuite nous pourrions le comparer au Descartes de notre esquisse ou au Descartes de la réalité, si au cours d'une étude assez approfondie nous croyons l'avoir rencontré.

2° Delbos réunit les textes de la *Recherche* destinés à accuser le caractère séparatiste de la conception des rapports de la raison et de la foi ; mais il y en a d'autres ; Delbos était beaucoup trop scrupuleux pour ne pas les citer ; il reconnaît que Malebranche fait constamment intervenir le péché originel dans des développements sur les erreurs des sens, sur les inclinations et les passions ; il trouve dans la *Recherche de la Vérité* la formule d'un rapport plus intime entre la raison et la foi ; « c'est la même sagesse, lit-il dans le livre VI, qui parle immédiatement par elle-même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnements, et qui parle par les Saintes Ecritures à ceux qui en prennent bien le sens ¹ ». « Or, commente Delbos, c'est cette conception qui prédominera dans les œuvres ultérieures de Malebranche et qui... établira un rapprochement plus étroit entre la Religion et la Philosophie. ² » Toute sa démonstration repose donc sur une impression : « (Dans la *Recherche*), on se trouve *le plus souvent* en présence de déclarations qui visent à prévenir les empiétements de la raison sur la foi ou de la foi sur la raison et qui rappellent leurs essentielles différences avec une insistance comparable à celle de Descartes lui-même ³. » *Le plus souvent*, expression vague, car il est bien évident qu'elle n'est pas la conclusion d'une statistique ; que permet-elle de répondre à quelqu'un qui serait frappé par les autres passages, à commencer par la Préface, où Malebranche décrit l'homme avant le péché, où il parle de la vertu ascétique des mathématiques, où il montre le Christ sans cesse présent à notre raison ? Il n'est pas invraisemblable d'éprouver cette impression en lisant la *Recherche* et, nous l'avons vu ⁴, ce fut celle du chanoine Foucher, qui avait sur nous tous la supériorité de ne pas rechercher le cartésianisme de Malebranche.

3° Devant la conciliation de la raison avec la foi, nous parlons de « théorie », de « doctrine », de « problème » ; il conviendrait plutôt de parler d'« âmes ». On ne passe pas du « séparatisme cartésien » à une attitude que nous appellerons « augustinisme » pour simplifier ⁵, comme on passe d'une opinion à

1. *Recherche*, VI, 2, ch. vi, p. 121-122.

2. Delbos, *ouvr. cit.*, p. 32.

3. *Ibidem*, p. 26.

4. *Supra*, p. 139 : « la moitié de son ouvrage, etc... ».

5. Sur les manières générales de concevoir les rapports de la foi et de la raison, augustinisme, thomisme et doctrine de la double vérité, voir *La Pensée religieuse de Descartes. Conclusions*, ch. I, p. 263.

une autre, ou d'une idée confuse à une idée claire : l'augustinisme n'est pas en germe dans le « séparatisme » cartésien et l'en voir sortir serait aussi stupéfiant que de trouver des pommes sur un poirier. Si Malebranche avait d'abord admis la distinction radicale de la raison et de la foi que l'on attribue à Descartes, s'il avait ensuite construit une philosophie en empruntant ses prémisses à l'expérience, à l'évidence et à l'Evangile, il ne faudrait pas prononcer le mot d'évolution mais celui de *conversion*.

Personne certes n'a jamais voulu suggérer l'idée d'une conversion. Delbos reconnaît que dans la *Recherche* Malebranche est déjà le philosophe-théologien des *Méditations*, il lui fait une place à côté du cartésien, une place qui deviendra de plus en plus importante. Or, *on ne fait pas à l'augustinisme sa part*. Si en écrivant la *Recherche de la Vérité*, Malebranche a déjà inscrit dans son cœur le *Fides quaerens intellectum*, on ne peut pas parler d'une « préoccupation dominante ¹ » qui ne serait pas cela. Ce qui est premier dans l'ordre chronologique comme dans l'ordre de la dialectique, c'est l'union intime de la raison et de la foi, c'est l'idée d'une *philosophie chrétienne* où la raison éclairée par la foi part en quête du vrai bien.

Que faire maintenant de nos textes « cartésiens » de la *Recherche* ? D'abord ne pas les prendre comme point de départ d'une étude sur la pensée religieuse de Malebranche ; pour avoir voulu les laisser à cette place, M. Vidgrain a construit un plan artificiel, et Delbos a supposé une évolution dont rien n'assure la vraisemblance. Malebranche n'a pas commencé par mettre à part la raison et la foi, pour établir ensuite entre elles un pacte de collaboration, qui serait devenu une union si intime que les frontières primitives se seraient estompées. Il a d'abord senti l'unité essentielle qu'introduit dans la connaissance humaine la personne du Christ, maître visible qui a prêché la bonne nouvelle et maître intérieur qui parle en chacun de nous ; c'est ensuite qu'il a distingué les deux manières d'entendre l'unique maître, et il a trouvé que M. Descartes disait d'excellentes choses là-dessus. Il ne part pas de Descartes ; il le *rencontre*.

Lorsque Malebranche rencontre Descartes, il est loin de soupçonner qu'un jour l'histoire opposera leurs attitudes respectives devant la religion. Descartes proclame la règle de l'évidence ; Malebranche l'approuve avec enthousiasme. Dit-on que cette règle sape les fondements de la foi ? Il proteste ; dans sa pensée, l'union de la raison et de la foi est chose faite, elle n'a jamais été mise en doute ; il en est donc, pour ainsi dire, à un second temps, au moment où il convient de préciser qu'union ne signifie pas confusion ; il y a des gens qui ont intérêt à entretenir le désordre dans l'esprit, et ce sont ceux-là qui essaient de rendre suspecte la première règle de la *Méthode* ; au nom de la religion comme au nom de la science, il faut les faire taire. Puisque la *Recherche de la Vérité* est un traité d'apologétique cartésienne, le jeune oratorien répond aux objections classiques

1. Delbos, *ouvr. cit.*, p. 26 : « Dans la *Recherche*, lorsqu'il parle de la foi et de la raison), la préoccupation cartésienne est encore dominante. »

lancées contrel'évidence, il reprend les arguments de Descartes et sans aucun scrupule il expose comment la foi et la raison ont chacune leur domaine et leur méthode. Il est très loin du « séparatisme cartésien » au sens où l'entend le P. Laberthonnière par exemple ; il développe tout simplement son idée de la philosophie chrétienne ; il part à la « recherche de la vérité » avec sa raison et sa foi ; il se servira de l'une et de l'autre, mais à propos ; il y a des choses que seule la foi peut nous révéler ; il y en a d'autres où la foi n'a jamais rien prétendu décider ; il est honnête de rendre à la raison ce qui est à la raison, et c'est justement ce qu'a fait M. Descartes. Au passage, Malebranche annexe l'argumentation de Descartes contre ceux qui confondent la raison et la foi ; puis il continue sa route.

Nous savons où il va, et c'est peut-être cela qu'il conviendrait de regarder avant de tracer les routes qui y conduisent. Lorsque le chanoine Foucher l'accuse de *mêler* la philosophie et la religion après avoir recommandé de les séparer, Malebranche ne comprend pas du tout. « Il y a bien de la différence, réplique-t-il, entre mêler et confondre. J'ai toujours distingué les choses de la foi de celles de la nature, comme je dis ici qu'il faut le faire ; mais je n'ai jamais pris la résolution de ne point parler de Dieu ni de la morale chrétienne, en traitant de la Recherche de la vérité ¹. » Autrement dit : si Malebranche écrit une « recherche de la vérité », il s'agit de la seule vérité qui compte, et c'est la fin de sa recherche qui doit en déterminer les moyens ; si la raison n'est pas capable de découvrir seule les vérités qui sauvent, il serait ridicule de ne pas l'éclairer par la foi, et il n'y aura aucune « confusion ». D'ailleurs, nous parlons de « la raison » et de « la foi » ; mais ce sont des mots ; c'est leur objet qui leur donne un sens ; qu'est-ce qui est de foi ? Qu'est-ce qui est rationnel ? Le chanoine reproche à la *Recherche* ses remarques sur le péché originel, les mœurs dépravées et les mauvaises inclinations que la morale chrétienne peut corriger : « Ne voit-il pas, riposte Malebranche, que ces choses ne sont point par elles-mêmes des articles de foi ² ? » Dans ces conditions, il n'y a qu'une seule manière de poser le problème des rapports de la foi et de la raison : s'installer, si l'on peut dire, dans la vérité et de là chercher quelles sont les choses qui sont de la foi et quelles sont les choses qui sont de la raison.

Dans une page des *Notae in programma quoddam* ³, Descartes a distingué :

- 1° « Les choses qui ne sont crues que par la foi. »
- 2° « Les choses... qui sont seulement soumises à la recherche du raisonnement humain. »
- 3° « Les choses, qui, quoiqu'elles appartiennent à la foi, peuvent néanmoins être discutées et prouvées par la raison naturelle. »

1. La réponse de Malebranche à Foucher se trouve dans la Préface au tome II de la *Recherche*, édition de 1675. Cette Préface est reproduite dans Rabbe, *L'abbé Simon Foucher*, Paris, 1867. Le texte cité est à la p. xxiv.

2. *Ibidem*.

3. Descartes, *Notae in programma quoddam*, VIII, p. 353.

Malebranche a admis cette division, mais cet accord sur des formules ne signifie rien. Descartes et Malebranche remplissent-ils chaque groupe avec les mêmes choses ? Il est clair que le contenu du troisième groupe décidera du contenu des deux autres. Descartes y met l'existence de Dieu et la distinction de l'âme et du corps¹, ce qui l'autorise à rejeter parmi les vérités de la foi la Trinité, l'Incarnation², l'immortalité de l'âme³, et en général tout ce qui suppose le concours de la grâce⁴ ; il y a « une Philosophie morale et naturelle » qui se passe de toutes considérations sur le désordre de la nature et sa réparation⁵. Or Malebranche range dans la troisième catégorie de vérités une partie de celles que Descartes assignait à la première ; parmi « les vérités qui peuvent être prouvées par la raison aussi bien que par la tradition⁶ », il énumère « l'immortalité de l'âme, le péché originel, la nécessité de la grâce, le désordre de la nature et quelques autres », c'est-à-dire tous les fondements de la philosophie chrétienne. Aussi Malebranche peut reprendre les formules de Descartes et leur donner un tout autre sens. Lorsque Malebranche rencontre Descartes, il admire la précision de ses distinctions ; la raison est maîtresse absolue en géométrie ou en physique ; l'Eglise n'a aucun mot à dire en pareille matière ; au contraire, son autorité nous oblige à croire en la sainte Trinité, et la raison n'a pas à protester sous prétexte que le mystère est un mystère. Tant qu'il s'agit de préserver la science de la nature contre la méthode d'autorité ou de reconnaître la légitimité d'une foi en des vérités obscures, Malebranche et Descartes sont d'accord et sur les mots et sur les choses. Mais il en est tout autrement lorsqu'ils abordent la métaphysique ; il a toujours été admis que certaines vérités relevaient à la fois de la raison et de la révélation, et c'est ici que nos deux philosophes, d'accord sur les mots, ne le sont plus sur les choses : lorsque Descartes sépare la foi et la raison, il met d'un côté la physique, les mathématiques et un petit nombre de vérités métaphysiques, de l'autre les mystères ainsi que tout ce qui touche à la grâce ; lorsque Malebranche sépare la foi et la raison, il met d'un côté la physique et les mathématiques, de l'autre les mystères, mais il introduit parmi les vérités évidentes de nombreuses propositions métaphysiques que la raison est capable de soupçonner avec ses seules lumières et dont elle reconnaît clairement la certitude dès que la foi l'illumine. Le différend entre Descartes et Malebranche porte sur la notion de métaphysique parce qu'ils n'ont pas la même « expérience » de l'union de la raison et de la foi, ou mieux la même « expérience » de la foi.

1. Descartes, *Notae in programma quoddam*.

2. *Ibidem*.

3. « Je ne saurais pas démontrer que Dieu ne la (l'âme) puisse annihiler, mais seulement qu'elle est d'une nature entièrement distincte de celle du corps, et par conséquent qu'elle n'est point naturellement sujette à mourir avec lui, qui est tout ce qui est requis pour établir la religion. » (*A Mersenne*, 24 décembre 1640, III, p. 266.) Voir aussi *A Elisabeth*, IV, p. 333 ; *Réponse aux 6^{es} objections*, IX, p. 232. Cf. *La pensée religieuse de Descartes*, p. 240-241.

4. *A Mersenne*, mars 1642, III, p. 544.

5. « Le bien faire dont je parle ne se peut entendre en termes de théologie, où il est parlé de la Grâce, mais seulement de Philosophie morale et naturelle, où cette Grâce n'est point considérée. » (*A Mersenne*, 27 avril 1637, I, p. 366.)

6. *Recherche*, III, I, ch. II, § IV, p. 294.

III. — *La Foi.*

La foi, et c'est son caractère le plus apparent, est une adhésion de l'esprit à des vérités obscures. « La raison humaine ne nous fait point comprendre qu'il y a un Dieu en trois personnes, que le corps de Jésus-Christ soit réellement dans l'Eucharistie, et comme il se peut faire que l'homme soit libre, quoique Dieu sache de toute éternité ce que l'homme fera ¹. » On essaie bien d'expliquer ces choses, mais les raisons que l'on apporte « ne prouvent d'ordinaire qu'à ceux qui les veulent admettre sans les examiner ». Loin de blâmer la révolte de la raison devant les mystères, Malebranche dit très haut qu'elle est légitime, car leur obscurité même est une preuve de leur vérité. Que le corps d'un homme se trouve en même temps en une infinité de lieux, qu'il habite un aussi petit espace qu'est l'hostie, que les paroles du prêtre changent le vin en sang, c'est une « folie », une « extravagance », et il n'est pas *naturel* qu'elle soit montée dans la tête des chrétiens de toutes les églises. On dira que des peuples ont adoré le soleil ; mais cet astre éblouit tous les hommes, et si son culte choque la raison il satisfait l'imagination ; les mystères chrétiens révoltent l'imagination, choquent les sens, étonnent la raison ; il faut n'avoir nulle connaissance de l'homme pour soutenir qu'ils se soient naturellement insinués dans son cœur ; jamais une erreur n'est généralement approuvée, si elle n'est conforme aux dispositions de l'esprit. Il faut donc reconnaître que sans l'action de Jésus-Christ les hérésies auraient depuis longtemps remplacé les propositions de la foi catholique ; si celles-ci demeurent, c'est que le Christ veille sur l'Eglise qui les enseigne, c'est qu'elles sont vraies ².

Aussi la certitude que la foi nous apporte ne peut être mise en doute ; elle est égale à celle de l'évidence ; « l'évidence et la foi ne peuvent jamais tromper » ³, dit le Verbe des *Méditations* ; et même lorsqu'on parle « des matières de difficile discussion » ⁴, il faut se méfier de « l'évidence ou ce qui passe pour l'évidence » et préférer l'enseignement de Jésus-Christ, « qui nous instruit par son Eglise beaucoup plus sûrement que par l'évidence ». C'est pour quoi Malebranche se fait gloire de « se soumettre aveuglément et sans réserve ⁵ » à l'autorité de l'Eglise, qui est « la colonne et le ferme appui de la vérité : *columna et firmamentum veritatis* » ⁶.

L'acte de foi est un acte d'humilité ; les hérésies sont filles de l'orgueil. Les simples n'ont rien à craindre des ennemis de la religion ; « la foi les

1. *Recherche*, III, 1, ch. II, § IV, p. 293.

2. Nous résumons *Entretiens*, XIII, § XII, p. 325-326. Voir *ibidem*, XIV, § I, p. 330-331.

3. *Méditations*, III, § V, p. 120.

4. *Réponse à la dissertation*. Fin de l'Avertissement au lecteur.

5. *Ibidem*.

6. *Tim.*, III, 15 ; *Entretiens*, XIII, § XII, p. 321.

soutient ; et leur simplicité, leur humilité les met à couvert contre les attaques des libertins ¹ ». Malebranche écrit même : « Si vous croyez tel article de notre Foi parce que vous reconnaissez clairement par l'examen que vous en faites qu'il est de tradition apostolique, vous honorez par votre Foi la mission et l'apostolat de Jésus-Christ. ... Mais si vous ne croyez que par cette raison, sans égard à l'autorité infaillible de l'Eglise, *vous n'honorez pas la sagesse et la généralité de la Providence* ². » Diminuer dans l'acte de foi le rôle de l'autorité, c'est, en quelque sorte, négliger l'institution dont Jésus-Christ est le fondateur et le chef ; c'est le soupçonner de ne pas veiller sur son Eglise, et c'est aussi estimer ses propres forces avec une évidente complaisance. La foi des humbles exprime leur confiance en Jésus en même temps qu'une salutaire et juste méfiance de l'esprit humain ; elle est le modèle de toute foi chrétienne, et si la foi du philosophe peut être plus éclairée, elle ne doit pas cesser d'être humble comme elle.

Les vérités de la foi sont obscures ; pourtant ce sont des vérités ; elles appartiennent donc à la substance intelligible du Verbe ; ce ne sont pas des choses obscures en elles-mêmes ; elles le sont pour nous, parce que nous ne sommes pas capables de supporter l'éclat de la lumière. Ce sont les conditions actuelles de notre infirmité qui nous réduisent à connaître par autorité ce qu'un esprit devrait voir avec sa raison ; cela est si vrai que nous pouvons espérer ne plus avoir besoin de la foi lorsque nous serons débarrassés du corps et du péché. Tel est le sens du mystère Eucharistique ; Jésus s'est voilé dans ce sacrement pour nous donner un gage qu'un jour notre foi se changera en intelligence ³ et qu'il sera la nourriture des esprits purifiés. Aussi le Verbe des *Méditations* dit-il à l'âme fidèle : « Tâche, par ta soumission aux vérités de la foi, et par ta fidélité à observer mes préceptes et mes conseils, de mériter un jour une intelligence parfaite de ce que tu crois maintenant ⁴. »

Considérée par rapport à nous, la foi est un guide plus court et plus sûr que la raison ; après avoir écrit six livres sur *L'esprit de l'homme et l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur* ⁵, Malebranche croit, « pour finir utilement cet ouvrage, devoir dire que la méthode la plus courte et la plus assurée pour découvrir la vérité et pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure et la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien... C'est d'écouter plutôt notre foi que notre raison, et tendre à Dieu, non tant par nos forces naturelles qui depuis le péché sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, par laquelle seule Dieu veut nous conduire dans cette lumière immense de la vérité qui dissipera toutes nos ténèbres ⁶ ». Mais, considérée

1. *Entretiens*, XIII, § VII, p. 312.

2. Nous résumons : *ibidem*, XIV, § II, p. 332-333.

3. *Méditations*, IV, § XV, p. 126.

4. *Ibidem*, IX, § XXIV, p. 147.

5. Titre de la *Recherche de la vérité*.

6. *Recherche*, VI, 2. Conclusions, p. 186.

en elle-même, la foi est inférieure à la raison ; elle est comme le bâton d'un estropié ; elle est nécessaire, elle nous évite bien des fatigues et bien des chutes ; mais il vaudrait mieux n'en avoir point besoin et marcher droit. « La Foi doit régler les démarches de notre esprit, mais il n'y a que la souveraine Raison qui le remplisse d'intelligence ¹. » Elle est une promesse de lumière, et la raison est lumière ; elle est attachée à notre déchéance, et la raison tient à la substance des esprits ; elle est provisoire, et la raison est éternelle. « L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi. * Car la foi passera mais l'intelligence subsistera éternellement ². »

Ces lignes ont vivement impressionné les historiens modernes. « Formules singulièrement hardies ³ », dit Delbos. « Audaces mêlées de candeur », dit M. Thamin : « le fervent chrétien qu'est Malebranche fut aussi, et peut-être faudrait-il dire à cause de cela même, un des penseurs les plus libres qui aient jamais existé ⁴ ». Reconnaissons qu'il a été précédé dans sa hardiesse et dans ses audaces par tous les philosophes chrétiens, à commencer par saint Augustin qui lui a inspiré la formule : *la foi passera et l'intelligence durera éternellement* ; Malebranche résume ici une page du *De libero arbitrio* dont lui-même nous donne la référence ⁵. D'ailleurs s'il avait voulu justifier ses paroles, il aurait pu citer saint Thomas qui déclare que « dans la connaissance de foi, si du côté de l'objet la perfection est sublime, l'opération intellectuelle comme telle est grandement imparfaite ⁶ ». Au moment où la foi cesse d'être une soumission pure et simple à une autorité pour devenir une connaissance, il est clair qu'elle apparaît comme un mode inférieur d'illumination ; cela est trop conforme à l'enseignement des philosophes chrétiens pour que Malebranche s'y attarde ; il se hâte plutôt d'en tirer les conséquences.

Reprenons la lecture de notre texte : « La foi passera mais l'intelligence

1. *Entretiens*, I, p. 24.

2. *Traité de Morale*, I, ch. II, § XI, p. 20.

3. Delbos, *La Philosophie française*, p. 95.

4. Thamin, *Le Traité de Morale de Malebranche*, *Revue de Métaphysique*, 1916, p. 109.

5. Il cite : saint Augustin, *De libero arbitrio*, II, ch. II. — Il s'agit sans doute du § 6 (I, 957) où il commente la parole d'Isaïe : *Nisicredideritis, non intelligetis* (7, 9) : « Ipse quoque Dominus noster et dictis et factis ad credendum primo hortatus est, quos ad salutem vocavit. Sed postea cum de ipso dono loqueretur, quod erat daturus credentibus, non ait : haec est autem vita aeterna ut credant ; sed : *Haec est, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum* (Jean, XVII, 3) ». Puis, commentant la parole *Cherchez et vous trouverez*, il ajoute : « Quod enim hortante ipso quaerimus, eodem ipso demonstrante inveniemus, quantum haec in hac vita et a nobis talibus inveniri queunt : nam et a melioribus etiam dum has terras incolunt, et certe a bonis et piis omnibus post hanc vitam, evidentius atque perfectius ista cerni obtinerique credendum est ; et nobis ita fore sperandum est, et ista contemptis terrenis et humanis, omnimodo desideranda et diligenda sunt. » — Ce texte se trouve dans la *Philosophia christiana* d'A. Victor, I, ch. V. Dans l'édition Fabre, ch. VI, p. 22-23.

6. Saint Thomas, *Quaest. disp. De Malo*, 5, 3 ; voir Rousselot, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 2^e édition, Paris 1924. Bibliothèque des Archives de Philosophie, p. 190 à 194 ; Gilson, *Le Thomisme*, 2^e édition, Paris, 1922. Tome I de la collection : Les Etudes de Philosophie médiévale, p. 28.

subsistera éternellement. » Malebranche ajoute : « La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence ¹ ». Il continue ainsi son résumé du passage de saint Augustin auquel il renvoie et qui est un commentaire de la parole d'Isaïe : *Visi credideritis, non intelligetis*. A son tour Malebranche la reprend. Si la foi est une promesse de lumière, elle peut dès maintenant apporter de la lumière à l'âme en quête de vérité : les choses qu'elle nous livre et celles que la raison peut atteindre subsistent dans un même monde intelligible ; elles tiennent toutes les unes aux autres comme les anneaux d'une chaîne, et Dieu qui les contemple les saisit dans une seule illumination. Notre infirmité présente nous condamne à croire sans les comprendre une partie de ces vérités ; mais connaître leur existence est déjà un grand bien, et cela doit modifier profondément notre science ; la connaissance obscure des vérités de la foi peut rendre plus claire la connaissance des vérités de la raison. Que la foi nous révèle des choses actuellement intelligibles, personne ne le conteste : il n'empêche qu'au moment même où elles nous sont révélées, l'univers devient plus intelligible. Aucune raison humaine ne peut comprendre le mystère de l'Homme-Dieu, et pourtant toutes les questions qu'elle se posait devant l'existence du monde reçoivent dès lors une solution. Lorsque dans les *Entretiens métaphysiques* le porte-parole de Malebranche explique la création par l'Incarnation, son interlocuteur proteste : « Ah ! Théodore, vous avez toujours recours aux vérités de la foi pour vous tirer d'affaire. Ce n'est pas là philosopher. — Que voulez-vous, répond l'autre, *c'est que j'y trouve mon compte* ² » ; « l'Incarnation du Verbe est le seul dénouement de mille et mille difficultés, de mille et mille contradictions apparentes ³ ». La raison était condamnée à s'arrêter ; la foi dit un seul mot, et la raison repart, et la philosophie continue.

La foi ne nous révèle pas seulement des mystères, mais des vérités très compliquées qu'en droit la raison est capable de découvrir, et qu'en fait elle atteint difficilement seule. L'expérience nous montre notre misère ; la raison sent le désordre de notre vie ; il n'est pas naturel qu'un esprit fait pour Dieu souffre lorsqu'il aime Dieu ; il n'est pas naturel qu'une âme soit esclave du corps ; si l'on suit attentivement le quatrième entretien des *Conversations chrétiennes*, on comprend que Malebranche puisse parler « de preuves du péché originel ⁴ », et il semble que la raison puisse, en interprétant l'expérience, démontrer l'existence d'une chute. Mais toute cette argumentation doit sa précision et son assurance à l'intervention de la foi : la raison, devant l'expérience de notre misère, eût soupçonné un drame, eût essayé de comprendre et se serait sans doute réfugiée dans quelque philosophie orgueilleuse. La Genèse nous raconte la faute d'Adam : tout s'éclaire : les contradictions s'évanouissent, et sans hésiter la raison pose les vrais principes de la morale.

« Que les philosophes... sont obligés à la Religion ! car il n'y a qu'elle qui

1. *Traité de Morale*, I, ch. II, § XI, p. 20.

2. *Entretiens*, IX, § V, p. 200.

3. *Ibidem*, § VI, p. 203.

4. *Conv. Chrét.*, IV, p. 213.

les puisse tirer de l'embarras où ils se trouvent ¹. » « Pour moi, je vous l'avoue, je me trouve court à tous moments, lorsque je prétends philosopher sans le secours de la foi ; c'est elle qui me conduit et qui me soutient dans mes recherches sur les vérités qui ont quelque rapport à Dieu, comme sont celles de la métaphysique ². » La foi fournit des dénouements à la raison embarrassée ³, et, comme dans une pièce de théâtre le dénouement rend intelligibles les actes qui le précèdent, les vérités de la foi donnent un sens aux démarches de la raison. Parce qu'un jour la foi deviendra raison, elle a pour mission non seulement de suppléer la raison mais de la fortifier, de l'orienter, de lui épargner des faux pas, en un mot de l'éclairer. « Si la foi n'éclairait l'homme et ne le conduisait à quelque *intelligence* de la vérité et à la *connaissance* de ses devoirs, assurément elle n'aurait pas les effets qu'on lui attribue ⁴ » ; « la foi nous conduit à l'intelligence, et par son autorité, elle change nos doutes et nos soupçons incertains et embarrassants en conviction et en certitude ⁵ » ; « c'est par la fermeté de sa foi qu'on obtient de Dieu le don de l'intelligence. *Intellectus merces est fidei*, dit saint Augustin. *Ergo noli quaerere intelligere, ut credas ; sed crede, ut intelligas : quoniam nisi credideritis non intelligetis* ⁶ ».

La différence entre la foi et la raison tient donc à l'infirmité du sujet connaissant et non à la nature de l'objet connu. Il y a des *vérités de foi* et des *vérités de raison* non pas à l'intérieur du monde intelligible, mais dans la représentation que l'homme s'en fait ; aussi la foi, tendue vers l'unique objet de toute connaissance et destinée à disparaître un jour devant la raison purifiée, la foi peut dès maintenant aider la raison dans l'exploration de leur domaine commun. Une seconde conséquence s'ajoute à celle-ci : puisque la foi doit se muer en raison, ne pourrait-elle aujourd'hui déjà commencer sa métamorphose ? La foi porte en elle une inquiétude ; elle ne peut s'empêcher de désirer l'intelligence vers laquelle elle tend ; ces vérités dont elle a la garde, elle voudrait déchirer leur mystère ; comme un aveugle à qui l'on a promis la lumière, la foi recherche l'intelligence. Est-elle condamnée à ne la trouver que dans l'éternité ?

Saint Augustin ne le pense pas ; il ne cesse de nous exhorter à acquérir l'intelligence de ce que nous croyons ⁷, et il nous a donné l'exemple en écrivant quinze livres sur la Sainte Trinité ⁸. On ne prétend pas que la raison puisse toute seule rencontrer les vérités de la foi, mais qu'elle est capable de

1. *Entretiens*, IV, § xvii, p. 94.

2. *Ibidem*, IX, § vi, p. 203.

3. *Traité N. et G.*, III^e Ecl., § xvii, p. 355.

4. *Traité de Morale*, I, ch. II, § xi, p. 21.

5. *Entretiens*, IV, § xvii, p. 95.

6. *Prémotion physique*, § viii, p. 383 a.

7. Voir *Traité de la Nature et de la Grâce*, I^{er} Ecl., § xviii, p. 352 ; I, art. vi, Additions, p. 300-301. Malebranche reproduit *Epître à Consentius*, CXX (et non CXXII, comme le dit l'édition Genoude), ch. I, § 2 à 6 (II, 517 à 519).

8. *Ibidem*, III^e Ecl., objection, p. 357 b.

reconnaître leur éminente « rationalité » lorsque la révélation les lui présente ; ces vérités habitent un monde intelligible et c'est en quelque manière le reflet de cette intelligibilité que notre raison peut saisir en elles. « Lorsque mes disciples rentrent en eux-mêmes, dit le Verbe des *Méditations*, et me consultent avec tout le respect et toute l'application nécessaire, je découvre à leur esprit avec évidence plusieurs vérités qu'ils savaient seulement avec certitude, à cause de l'infailibilité de ma parole¹. » « *Prétendre se dépouiller de sa raison comme on se décharge d'un habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible* ² » ; même lorsque nous croyons, même lorsque nous sommes devant les mystères, notre nature « essentiellement raisonnable » exige son dû ; notre intelligence pressent que les vérités de la foi sont faites pour elle, et elle ne peut pas se résigner à les mettre à part. « Nous les croyons, ces grandes vérités, il est vrai ; mais la Foi ne dispense pas ceux qui le peuvent de s'en remplir l'esprit et de s'en convaincre de toutes les manières possibles... La Foi nous est donnée pour nous conduire à l'intelligence des vérités mêmes qu'elle nous enseigne³ » ; « nulle découverte n'est comparable à l'intelligence des vérités de la foi⁴ » ; « il n'y a point de plaisir plus sensible, ou du moins de joie plus solide que celle que produit en nous l'intelligence des vérités de la Foi⁵ ». Aussi, « pour réduire en deux mots tout ceci, il me paraît évident que le meilleur usage que nous puissions faire de notre esprit, c'est de tâcher d'acquérir l'intelligence des vérités que nous croyons par la Foi et de tout ce qui va à les confirmer⁶ ».

Nous savons maintenant ce qu'est la foi et ce qu'elle exige ; nous pouvons donc reprendre le tableau des choses proposées à notre connaissance et déterminer le rôle de chaque science :

1° Il y a des choses qui relèvent de la raison seule, les vérités des mathématiques et de la physique ; il n'y a ici aucune difficulté.

2° Pour tout ce qui touche à la connaissance de Dieu et de soi-même, il n'est pas trop de la raison et de la foi. *En droit*, la raison est capable d'atteindre ces vérités ; *en fait*, elle y échoue ; mais la foi conduit à l'intelligence. La métaphysique et la morale sont l'œuvre de la raison éclairée par la foi.

3° Il y a des vérités que seule une révélation a pu mettre à notre portée. Mais la foi cherche l'intelligence. De même que la raison utilise les données de la foi en métaphysique, de même la foi utilise la raison en lui demandant de construire autour de ses dogmes une théologie. La théologie est l'œuvre de la foi éclairée par la raison.

Il est évident que la métaphysique et la théologie ne peuvent pas être des sciences distinctes ; différentes à leur point de départ, elles se rejoignent,

1. *Méditations*, III, § IV, p. 120.

2. *Entretiens*, XIV, § XIII, p. 351.

3. *Ibidem*, VI, § I, p. 126.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, XIV, § XIII, p. 350.

6. *Ibidem*, IV, § I, p. 126.

elles se prolongent l'une dans l'autre pour ne former qu'une seule chaîne de vérités. La *philosophie chrétienne* est une copie du monde intelligible : elle est *une* comme son modèle. La *philosophie chrétienne* est l'œuvre de l'homme régénéré par la grâce : elle est *une* comme l'esprit qui la pense. La raison éclairée par la foi et la foi qui a trouvé l'intelligence collaborent à la même œuvre et lorsqu'on la contemple sans préjugés, il est bien difficile de démêler ce qui serait « métaphysique » et ce qui serait « théologique ». Peut-être comprendra-t-on mieux ce qu'elle est, en voyant ce qu'elle n'est pas.

IV. — *Les deux dangers : rationalisme et fidéisme.*

« La foi et la raison se soutiennent mutuellement l'une l'autre ¹ » ; voilà le fondement de la philosophie chrétienne et le secret de son unité ; toutes les fausses philosophies proviennent de la méconnaissance de cet accord, soit qu'elles exaltent la foi aux dépens de la raison, soit qu'elles exaltent la raison aux dépens de la foi.

Malebranche est revenu avec insistance sur le cas des gens qui prétendent se contenter de la foi du charbonnier. Les *Conversations chrétiennes* sont écrites pour des chrétiens comme Aristarque qui, lorsqu'on lui parle de l'existence de Dieu, répond tranquillement : « J'en suis convaincu par la foi, mais je vous avoue que je n'en suis pas pleinement convaincu par la raison. ² » Les dernières pages des *Entretiens métaphysiques* révèlent la même préoccupation ; après avoir exposé son système de la nature et de la grâce, le porte-parole du philosophe ajoute : « Mais, dites-vous, la plupart des chrétiens n'y entendent point tant de finesse. Ils vont à Dieu tout simplement. ³ » Certes nul n'est tenu de se faire théologien ; pourtant si l'on prend la décision de philosopher, il faut en accepter les conséquences religieuses ; la réponse du disciple est bien suggestive : « Il faut, Théodore, que je vous avoue de bonne foi ma prévention. Avant notre entrevue, j'étais dans ce sentiment qu'il fallait absolument bannir la raison de la religion, comme n'étant capable que de la troubler. Mais je reconnais présentement que, si nous l'abandonnions aux ennemis de la Foi, nous serions bientôt poussés à bout et décriés comme des brutes. ⁴ » D'où vient ce mépris de la raison ? Sans doute de l'indifférence religieuse, comme celle de ces gens dont il parle dans les *Conversations chrétiennes*, « qui ne vivent dans la religion chrétienne qu'à cause peut-être que c'est la religion de leurs pères ⁵ » ; mais aussi d'une piété mal comprise : « Il y a des personnes de piété, lisons-nous, dans le *Traité de Morale*, qui prouvent par la

1. *Traité N. et G.*, II^e Ecl., § xvii, p. 355.

2. *Conv. Chrét.*, I, p. 196 b.

3. Nous résumons *Entretiens*, XIV, § xiii, p. 350.

4. *Ibidem*, p. 351.

5. *Conv. Chrét.*, V, p. 223 b.

Raison qu'il faut renoncer à la Raison, que ce n'est point la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire, et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des Chrétiens. ¹ »

A qui Malebranche pensait-il ? Probablement à des gens très différents. « Les personnes de piété » dont il parle dans le *Traité de Morale* semblent bien être recrutées parmi celles à qui l'Eglise a confié une parcelle d'autorité ; car il ajoute : « La paresse des inférieurs et leur esprit flatteur s'accommode souvent de cette vertu prétendue ; et l'orgueil de ceux qui commandent en est toujours très content. De sorte qu'il se trouvera peut-être des gens qui seront scandalisés, que je fasse cet honneur à la Raison, de l'élever au-dessus de toutes les puissances, et qui s'imagineront que je me révolte contre les autorités légitimes, à cause que je prends son parti, et que je soutiens que c'est à elle à décider et à régner ². » Mais ces « personnes de piété » et d'autorité ne sont pas les seuls ennemis de la métaphysique chrétienne : nous avons cru discerner dans les *Conversations* une critique de l'« agnosticisme » cartésien. « Messieurs les cartésiens », semble-t-il, se retranchaient volontiers derrière les distinctions de leur maître pour esquiver les questions délicates ; lorsqu'on leur opposait le dogme, ils s'empressaient de déclarer que ce n'était pas leur affaire et qu'il ne fallait pas confondre un philosophe avec un théologien. Leurs adversaires se plaignent de les voir fuir dès qu'on leur parle des vérités révélées ; la *Lettre à un cartésien*, les *Sentiments de M. Descartes contraires à la foi catholique* du P. Louis de La Ville, et plus tard le *Voyage de M. Descartes* du P. Daniel reprennent tous le même reproche ³. Il paraît vraisemblable que Malebranche ait essayé de couper cette route aux cartésiens ; il devait lui être très pénible de voir des disciples de Descartes manifester un tel mépris de la raison sous prétexte de rester fidèles à l'Eglise ; aussi les *Conversations chrétiennes* apportent-elles une justification de la religion chrétienne propre à les satisfaire ⁴ et le *Traité de la Nature et de la Grâce* est destiné à éclairer leur bonne volonté ⁵.

Une raison trop timide est incapable de fonder la métaphysique chrétienne ; une raison trop audacieuse est tout aussi funeste. L'esprit de l'homme est

1. *Traité de Morale*, I, ch. II, § XIII, p. 23. — Malebranche n'est pas seul à protester contre ce fidéisme ; dans une *Traduction des 2 livres de saint Augustin : de la véritable Religion et des mœurs de l'Eglise catholique*, Paris, 1690, nous lisons la note suivante au ch. VII du *De vera Religione*, § 13 : « Il ne faut pas se contenter de croire : il faut tâcher de parvenir à l'intelligence de ce que l'on croit... Pour ceux qui s'imaginant qu'il faut s'en tenir à la foi n'aspirent point à l'intelligence, leur condition est la plus mauvaise de toutes, et c'est ne pas savoir quel est le but de la foi, et à quoi elle est utile. Ce que nous avons donc à faire lorsque nous sommes parvenus à croire d'une foi vive et inébranlable ce que l'Ecriture nous apprend de la Sainte Trinité, c'est, dit le même saint au xv^e livre de la Trinité, ch. XXVII, de travailler par la prière et de voir des yeux de l'esprit ce que la foi nous fait embrasser » (p. 38-39).

2. *Ibidem*.

3. Voir Malebranche et la philosophie française à la fin du XVII^e siècle, ch. III. Quelques-uns de ces textes ont été cités dans *La Pensée religieuse de Descartes*, p. 295-296.

4. Voir *Conv. Chréti.* Avertissement de l'édition 1677, p. 195.

5. Voir *Traité de la Nature et de la Grâce*. Avertissement, p. 296. Autres références, *supra*, p. 121.

fini ; il ne peut pénétrer l'infini ; voilà ce qu'il ne faut jamais oublier ; sans l'humilité, la raison se conduit mal, même dans les sciences profanes ; par exemple, elle perdra son temps à dissenter sur la divisibilité de la matière à l'infini ou elle la niera tout simplement sous prétexte qu'elle ne la comprend pas ¹. En philosophie, cette présomption, que l'on appellerait aujourd'hui « rationalisme », est source de trois erreurs :

1^o « L'effet le plus dangereux que produit l'ignorance, ou plutôt l'inadvertance où l'on est de la limitation et de la faiblesse de l'esprit de l'homme, et par conséquent de son incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque chose de l'infini, c'est l'hérésie. » Les sociniens ne peuvent comprendre les mystères de la Trinité et de l'Incarnation ; cela leur suffit pour ne pas les croire et dire de ceux qui les croient, que ce sont des gens nés pour l'esclavage. Un calviniste ne peut concevoir comment le corps du Christ est réellement présent au sacrement de l'autel ; il en conclut que cela est impossible, comme s'il comprenait parfaitement jusqu'où peut aller la puissance de Dieu.

2^o D'autres tombent dans l'hérésie parce qu'ils sacrifient une vérité à une autre vérité sous prétexte qu'ils n'aperçoivent entre elles aucune conciliation ; un homme, qui est convaincu qu'il est libre, en arrive pourtant à le nier, lorsqu'il s'échauffe la tête pour accorder son expérience avec la science de Dieu ; le respect qu'il a pour la religion l'empêche de nier la Providence, et il se croit contraint d'ôter la liberté aux hommes ; « ne faisant pas assez de réflexion sur la faiblesse de son esprit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ses décrets avec notre liberté ».

3^o « Mais les hérétiques ne sont pas les seuls qui manquent d'attention pour considérer la faiblesse de leur esprit, et qui lui donnent trop de liberté pour juger les choses qui ne lui sont pas soumises : presque tous les hommes ont ce défaut et principalement quelques théologiens des derniers siècles. Car on pourrait peut-être dire que quelques-uns d'eux emploient si souvent des raisonnements humains, pour prouver, ou pour expliquer des mystères qui sont au-dessus de la raison, quoiqu'ils le fassent avec une bonne intention, et pour défendre la religion contre les hérétiques, qu'ils donnent souvent occasion à ces mêmes hérétiques de demeurer obstinément attachés à leurs erreurs, et de traiter les mystères de la foi comme des opinions humaines. »

Cette critique du « rationalisme » est directement inspirée de la philosophie nouvelle. « Si je considère la faculté de concevoir qui est en moi, je trouve qu'elle est d'une fort petite étendue et grandement limitée ². » Descartes n'a jamais cessé de le répéter, et c'est pourquoi il est si respectueux de l'infini. « Nous ne nous embarrasserons jamais dans les disputes de l'infini ; d'autant qu'il serait ridicule que nous, qui sommes finis, entreprissions d'en déterminer quelque chose, et par ce moyen le supposer fini en tâchant de le comprendre. C'est pourquoi nous ne nous soucierons pas de répondre à ceux qui demandent si la moitié d'une ligne infinie est infinie, et si le nombre infini

1. Nous résumons *Recherche*, III, 1, ch. II, § III, p. 292-293.

2. Descartes, 4^{es} Méditations, IX, p. 45.

est pair ou non pair, et autres choses semblables ¹. » Malebranche est donc parfaitement fidèle à l'esprit de Descartes lorsqu'il proscriit les recherches inutiles sur la divisibilité de la matière et autres questions qui passent la capacité de notre entendement, qu'il s'agisse de la physique ou de la religion. Certes, ce n'est pas Descartes qui tomberait dans l'hérésie des Sociniens : « Si Dieu nous fait la grâce de nous révéler... des choses qui surpassent la portée ordinaire de notre esprit, telles que sont les mystères de l'Incarnation et de la Trinité, nous ne ferons point de difficulté de les croire, encore que nous ne les entendions peut-être pas bien clairement. Car nous ne devons point trouver étrange qu'il y ait en sa nature, qui est immense, et en ce qu'il a fait, beaucoup de choses qui surpassent la capacité de notre esprit ². » Ce n'est pas Descartes qui, comme les Calvinistes, mettrait en doute la présence réelle ; il s'en tient à l'enseignement du Concile de Trente : le corps du Christ est présent dans l'Eucharistie « sacramentellement, et de cette manière d'exister, laquelle, quoique nous ne puissions qu'à peine exprimer par paroles, après néanmoins que notre esprit est éclairé des lumières de la foi, nous pouvons concevoir comme possible à un Dieu, et laquelle nous sommes obligés de croire très fermement ³ ». Ce n'est pas Descartes enfin qui s'est « fort échauffé la tête » pour concilier la liberté humaine avec la Providence : « la liberté de notre volonté se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons », dit l'article 39 de la première partie des *Principes* ; mais, dit l'article 40, en contemplant la toute-puissance de Dieu, « nous pourrions aisément nous embarrasser en des difficultés très grandes, si nous entreprenions d'accorder la liberté de notre volonté avec ses ordonnances » ; « au lieu que nous n'aurons point du tout de peine à nous en délivrer, continue l'article 41, si nous remarquons que notre pensée est finie et que la toute-puissance de Dieu, par laquelle il a non seulement connu de toute éternité ce qui est ou ce qui peut être, mais il l'a aussi voulu, est infinie » ; donc, conclut-il : « Nous aurions tort de douter de ce que nous apercevons intérieurement et que nous savons par expérience être en nous, parce que nous ne comprenons pas une autre chose que nous savons être incompréhensible de sa nature ⁴ ».

Dans ces textes de la première partie des *Principes*, comme dans le chapitre de la *Recherche* que nous venons de résumer, la même idée est exprimée : notre entendement est fini et il doit reconnaître que l'infini lui échappe. Malebranche la juge très sage. Ne disons pas qu'il approuve ici ce qu'il condamne ailleurs ; si certains cartésiens prétendent que la foi doit être aveugle parce que ses vérités sont très au-dessus de la raison, c'est qu'ils donnent un sens outré à un principe excellent. La philosophie chrétienne se

1. *Principes*, I, art. 26 ; IX, p. 36. Voir A Morin, 6 février 1649 : V. p. 274 : « Solus enim Deus est, quem positive intelligo esse infinitum ; de reliquis, ut de mundi extensione, de numero partium in quas materia est divisibilis, et similibus, an sint simpliciter infinita necne, profiteor me nescire... Quid enim est absurdius, quid inconsiderantius, quam velle judicium ferre de iis ad quorum perceptionem mentem nostram attingere non posse confitemur. »

2. *Ibidem*, art. 25 ; IX, p. 36.

3. *Méditations, Réponses aux 4^{es} objections*, p. 194.

4. *Principes*, I, art. 41 ; IX, p. 42.

dresse entre deux abîmes ; un glissement trop accentué d'un côté ou d'un autre, et elle s'écroule. Les cartésiens qui sont visés dans les *Conversations* ruinent ses fondements en interdisant à la foi de rechercher l'intelligence ; mais en recommandant à l'intelligence d'être prudente, Descartes préserve la *philosophie chrétienne* des autres dangers ; en même temps qu'il débarrasse la science des disputes inutiles, il débarrasse la religion de l'hérésie et ajoutons : de la mauvaise théologie.

Lorsqu'il range certains « théologiens des derniers siècles » parmi les meilleurs serviteurs de l'hérésie, Malebranche reprend un argument cher à la nouvelle école. Descartes, le manuscrit de Göttingen nous le prouve, déclarait volontiers que la théologie scolastique était responsable de « toutes les sectes et les hérésies ¹ ». Ce qu'il disait à Burman, il est probable qu'il ne le cachait ni à Chanut ni à Clerselier, et l'on peut être sûr que vingt ans plus tard ses propos étaient devenus des lieux communs dans les salons cartésiens. D'ailleurs, il ne s'était pas gêné pour dénoncer publiquement les méfaits de la vieille philosophie : dans sa réponse à Arnauld, il accuse les scolastiques d'avoir si bien enveloppé de contradictions le dogme eucharistique que la théorie des accidents réels est la vraie cause du Calvinisme. « Et il semble que ce soit principalement pour ce sujet que quelques-uns se sont éloignés en ceci de la créance de l'Eglise romaine ² ».

D'accord pour démolir la théologie scolastique, Descartes et Malebranche le sont-ils sur ce qui doit la remplacer ? Le mot « théologie » est trop lourd d'équivoques pour qu'on puisse répondre en invoquant tels ou tels textes. Il faut d'abord les comprendre et les classer.

V. — La Théologie.

Les arguments philosophiques n'ont jamais converti personne ³, déclare Malebranche ; et pourtant il écrit un *Traité de la Nature et de la Grâce*. Les vérités de la religion ne sont point établies sur des raisons et explications humaines, mais seulement sur l'autorité de la parole de Dieu écrite ou non écrite ⁴ ; et pourtant Malebranche rédige de longues *Conversations chrétiennes* pour prouver les vérités de la religion chrétienne. Arnauld s'est d'ailleurs empressé de relever cette contradiction entre ses déclarations et son attitude ; aussi prétend-il juger la théologie de Malebranche au nom d'un principe proclamé par Malebranche : « En matière de Théologie, la nouveauté porte le caractère de l'erreur, et on a droit de mépriser des opinions, pour cela seul qu'elles sont nouvelles et sans fondement dans la tradition ⁵. »

1. *Entretien de Descartes avec Burman*, 16 avril 1648 ; V, p. 176.

2. *Réponses aux 4^{es} Objections*, IX, p. 195.

3. *Recherche*, III, 1, ch. II, § IV, p. 293.

4. *Ibidem*, III, 2, ch. VIII, § II, p. 349 ; Arnauld, *Réflexions philosophiques et théologiques...* Avant-propos, XXXIX, p. 171.

« Mais il y a là une équivoque qu'il n'est pas difficile de démêler », s'écrie l'accusé. « Il est visible que cela ne regarde que les dogmes. Si on avance une proposition nouvelle, comme un article de foi, ou si on nie une proposition reçue comme faisant partie de la foi, certainement on est dans l'erreur. Mais il a toujours été permis de donner des preuves nouvelles des vérités anciennes ¹. » Et dans une autre lettre, il dit encore à propos de la formule que l'on veut tourner contre lui : « Je distingue les vérités de la Foi de celles de la raison : et je chercherai toujours dans la tradition les dogmes de la Théologie. Mais je tâcherai de prouver aux autres ces mêmes dogmes par les principes de philosophie qu'ils reçoivent, ou par ceux dont j'espère pouvoir les convaincre ². » Il est clair que le mot Théologie se rapporte à deux ordres de connaissances.

I. Le Christ a parlé et il anime l'Eglise de son esprit : la théologie est d'abord l'étude de « la parole écrite ou non écrite » qui fait autorité. Aussi « la vérité et la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi ³ » ; il ne s'agit pas d'*inventer* ou de *découvrir*, mais de reconnaître un héritage. Pour éclairer cette recherche, il est permis de consulter des témoins ; « la croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de savoir quelle était celle des anciens, et cela ne se peut qu'en examinant le sentiment de plusieurs personnes qui se sont suivies en différents temps ⁴ ». Savoir ce qu'Aristote a pensé de l'immortalité de l'âme est parfaitement inutile ; au contraire, « dans les questions de la foi, ce n'est pas un défaut de chercher ce qu'en a cru, par exemple, saint Augustin, ou un autre Père de l'Eglise, ni même de rechercher si saint Augustin a cru ce qu'en croyaient ceux qui l'ont précédé, parce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la tradition et que la raison ne peut pas les découvrir ⁵ ».

Malebranche reconnaît donc l'utilité de la *théologie positive*, qui assigne à chaque dogme ses bases scripturaires et traditionnelles ; d'ailleurs il connaît et utilise les *Dogmata theologica* du P. Petau ⁶, et c'est entre 1680 et 1689 que son confrère, le P. Thomassin, publie les siens ⁷. Mais Malebranche entend mettre cette science à sa vraie place : l'étude des Pères doit venir après celle de l'Ecriture et des décisions de l'Eglise. Voici, dit-il, « la conduite que j'ai tenue dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, et dans tous les sujets que j'examine qui ont rapport à la foi. Le dogme, je le cherche ou dans les Pères, ou pour abrégér le travail, lorsqu'on n'a pas assez de loisir, et

1. 1^{re} Lettre en réponse aux livres I et II des *Réflexions*, § ix, p. 37-38.

2. 3^e Lettre, etc., 3^e objection, p. 257.

3. Recherche, II, 2, ch. III, § II, p. 203.

4. Ibidem, II, 2, ch. V, p. 212.

5. Ibidem, p. 211-212.

6. Petau, *Dogmata theologica*, 1644. Voir 3^e Lettre touchant celles de M. Arnauld, § vi, p. 146.

7. L'ouvrage de P. Thomassin parut en trois fois : *Dogmatum theologicum. De Verbi Dei Incarnatione*, Paris, 1680, in-fol. ; *Dogm. theol. De Deo, Deique proprietatibus*, Paris, 1684, in-fol. ; *Dogm. theol. Tomus tertius*, Paris, 1689, in-fol. ; ce dernier tome comprend :

éviter des écueils, je le cherche dans les définitions des Conciles¹ ». Il est évident que Malebranche préfère la seconde méthode, car, comme il le dira à Arnauld, « pour ne point errer dans la Foi, il ne suffit pas de lire les Pères. Chacun y trouve de quoi appuyer ses opinions tant bien que mal. Il faut s'attacher fortement aux décisions de l'Eglise² ». L'expérience janséniste est trop édifiante ; jamais personne n'a autant cité saint Augustin que Jansénius ; Arnauld a toujours à la bouche saint Augustin, saint Prosper ou le nom de docteurs comme saint Thomas ; et pourtant toute leur érudition s'écroule devant un petit texte très clair du Concile de Trente.

Malebranche n'est pas un compilateur ; il aime mieux imiter les Pères que les copier. Que font les Pères et les Docteurs ? Ils cherchent les dogmes de la foi dans les livres saints et dans la créance de l'Eglise universelle ; puis ils tâchent d'avoir quelque intelligence des vérités qu'ils ont apprises par l'autorité infaillible. « Je suis l'exemple de saint Augustin, celui des Pères, celui de tous les théologiens qui cherchent les dogmes dans la parole de Dieu écrite ou non écrite, et se servent de la raison pour les éclaircir³. » Mais c'est une autre conception de la théologie.

II. Ainsi conçue, la théologie est une tentative pour rendre en une certaine mesure accessible à la raison les dogmes de la foi ; elle emprunte les éléments de ses explications aux principes reçus par la raison, c'est-à-dire à la philosophie ; par conséquent, elle vaut ce que vaut la philosophie à laquelle elle est liée. La théologie scolastique a fait son temps, parce que la philosophie scolastique est morte. Une théologie nouvelle doit la remplacer qui s'appuiera sur la philosophie nouvelle. « Il fut toujours permis de faire servir tous les principes de la raison, nouveaux ou non, certains ou douteux, à l'éclaircissement des dogmes de la foi, pourvu qu'on bâtisse toujours sur ces dogmes et qu'on ne soit pas assez téméraire pour les révoquer en doute⁴. »

En droit, la théologie n'est ni définitive ni infaillible ; elle est l'enveloppe du dogme ; elle n'est pas le dogme. Aussi Malebranche rappelle aux « théologiens des derniers siècles » que leurs raisonnements sont « humains », « humains » comme l'orgueil qui les inspire⁵ ; il déclare hautement « que les manières dont on explique les mystères de la foi ne sont pas de foi⁶ ». Louis de La Ville a qualifié ce propos d'« odieux⁷ » ; mais Malebranche ne

Prolegomena : De Trinitate ; Consensus Scholae de gratia, qui est la traduction latine des *Mémoires sur la grâce*, 3 vol. in-12, 1668.

On trouve dans la bibliothèque de Malebranche ces volumes qui avaient été, dit leur titre, dictés en l'année 1668 au séminaire de Saint-Magloire de Paris ; il avait aussi les *Notae in Concilia*, 1 vol. in-4^o, 1667. Voir 1^{re} Lettre en réponse au livre I des *Réflexions*, § x, p. 39.

1. Réponse au Livre des vraies, etc., ch. iv, § xiv.

2. 1^{re} Lettre en réponse aux II^e et III^e vol. des *Réflexions*, § xlvii, p. 480.

3. Réponse au Livre des vraies, etc., ch. iv, § xiv.

4. 1^{re} Lettre en réponse aux II^e et III^e vol. des *Réflexions*, § xlvii, p. 478.

5. Recherche, III, 1, ch. ii, § iv, p. 293.

6. Nous résumons : *ibidem*, III. 2, ch. viii ; § ii, p. 348 et 349.

7. De La Ville, *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps opposés à la doctrine de l'Eglise*, Paris, 1680, p. 130.

pensait ni à Jacques I^{er}, ni à Calvin dont son censeur évoque les ombres maudites ; il songeait tout simplement aux querelles eucharistiques que la nouvelle philosophie avait allumées sans le vouloir et il invitait les combattants à ne se faire aucune illusion sur la valeur de leurs idées. C'est pourquoi, si *en droit* des explications nouvelles sont permises en théologie, *en fait* il est souvent préférable de s'en abstenir. Malebranche, dans ce passage de la *Recherche*, prétend pouvoir accorder la théorie cartésienne de la matière avec la Transsubstantiation et pourtant il s'en dispense ; les Saints Pères ont toujours insisté sur le caractère incompréhensible de ce mystère ; « ils se sont contentés pour l'ordinaire de comparaisons peu exactes, plus propres pour faire connaître le dogme, que pour en donner une explication qui contentât l'esprit » ; alors, à quoi bon demander aujourd'hui aux philosophes de faire ce que les Pères et les Conciles n'ont même pas fait ? Il suffit de tenir le dogme, sans en vouloir expliquer la manière ; c'est l'intérêt de l'Eglise ; les disputes théologiques font la joie des hérétiques et leur résultat le plus clair est d'entraîner « les personnes de piété » à des manifestations où la charité ne trouve pas son compte.

Il y a donc un certain nombre de vérités révélées qui ne gagnent pas à entrer dans un système théologique. Malebranche a écarté de ses livres toute explication de l'Eucharistie, non pas parce que cela lui était impossible, mais parce qu'il le juge inutile et dangereux. Le mystère de la Trinité est également exclu ; on ne trouve dans ses ouvrages aucune de ces minutieuses dissertations sur la procession des personnes divines, dont s'enivraient les médiévaux ; la Trinité, pour lui comme pour Descartes, semble être la vérité obscure par excellence, celle devant laquelle la raison demeure sans espoir ; nous n'en avons aucune idée ; c'est « un mystère incompréhensible et inexplicable ¹ » ; on ne peut que rappeler ici l'avertissement du Saint-Esprit : *qui scrutator est majestatis opprimetur a gloria* ² ; essayer malgré tout de l'expliquer, c'est faire le jeu des hérétiques, c'est accepter une discussion où l'on est battu d'avance, car « les objections que l'on forme contre les principaux articles de notre foi, et principalement contre le mystère de la Trinité, sont si fortes, qu'il n'est pas possible d'en donner des solutions... qui ne choquent en rien notre faible raison ³ ». « Il n'y a pas de plus grand mystère que celui de la Trinité ⁴ », dit-il encore, et pourtant saint Augustin a écrit quinze livres à son sujet, saint Hilaire douze, saint Thomas et tous les théologiens scolastiques une abondante littérature ⁵. Ce n'est pas Malebranche qui la complétera ; s'il rappelle ces faits, c'est pour montrer combien il est moins ambitieux ; en proclamant que la foi cherche l'intelligence, il ne prétend pas faire entrer tous les dogmes dans une construction rationnelle ; il suivra l'exemple des Pères et des Docteurs dans certaines limites et à propos de certaines vérités seulement.

1. *Prémotion*, § XXIII, p. 417.

2. *Recherche*, III, 2, ch. VIII, § II, p. 348.

3. *Ibidem*, III, 1, ch. II, § IV, p. 293.

4. *Traité de la N. et la G.*, III^e Ecl., Objection, p. 357.

5. *Ibidem*. Voir *ibidem*, I, art. VI, Additions, p. 300 et 301.

Comment déterminer ces limites ? Il semble bien que son choix ait été purement empirique. L'expérience lui montre que les explications eucharistiques nuisent à la vraie religion comme à la vraie philosophie. L'expérience lui montre que jamais personne n'a rien dit de bon sur la Trinité et peut-être le silence de Descartes ¹ lui paraît-il plus sage que tous les in-folio des Docteurs. Au contraire, l'Incarnation et la Rédemption, sans cesser d'être des mystères, lui paraissent appeler l'intelligence ; impuissant devant la Trinité, discret devant la Transsubstantiation, Malebranche met l'Incarnation au cœur de sa philosophie de la nature, et cette philosophie de la nature n'est elle-même qu'une introduction à sa théologie de la grâce. En réalité, seuls *les dogmes qui touchent au salut de l'âme intéressent Malebranche*, et c'est pour ceux-là qu'il cherche des justifications rationnelles.

Lorsqu'il dit que les discussions théologiques sont vaines et qu'il vaut mieux croire sans chercher à comprendre, il pense à la Trinité ou à la Transsubstantiation ; ces passages ne doivent pas être arrachés à leur contexte ; ils condamnent, pour des raisons d'expérience ou d'opportunité, certains chapitres de la théologie ; ils n'atteignent pas le principe de la théologie. Il « est permis, que dis-je ! il y a obligation d'appuyer par la raison, autant que cela se peut, les dogmes que l'Eglise nous propose ² ». « Il a toujours été permis de donner des preuves nouvelles des vérités anciennes ; ou plutôt, c'est une obligation indispensable à tous ceux qui sont en état de le pouvoir faire, lorsqu'il paraît que le monde en a besoin ³. » Et Malebranche ajoute : « C'est là l'usage ordinaire des Théologiens et des Pères mêmes. On doit faire servir la Philosophie à la Théologie. » Or, plus que jamais « le monde en a besoin » : nous sommes dans un siècle « incrédule » et « malin ⁴ » ; le temps n'est plus où « il n'était pas nécessaire que l'on donnât des explications vraisemblables de nos mystères pour les faire croire à ceux qui se disaient chrétiens ⁵ » ; « nous ne pensons aujourd'hui qu'à philosopher ⁶ » ; mais qu'avons-nous à offrir à ces âmes avides de raisons ? Une théologie surannée ? A quoi bon parler aux cartésiens la langue des scolastiques ? Le devoir présent est de mettre la philosophie nouvelle au service des dogmes, de présenter aux cartésiens les vérités de la religion dans une langue qu'ils comprennent. On crie à la révolution ? Soit ; saint Thomas aussi « a été un novateur et un téméraire, parce qu'il s'est servi des principes nouveaux qui étaient estimés de son temps, pour convaincre ceux qui les recevaient des vérités de la Foi ⁶ ».

1. Descartes à Mersenne, 31 décembre 1640 : « Pour le mystère de la Trinité, je juge, avec saint Thomas, qu'il est purement de la Foi, et ne se peut connaître par la lumière naturelle » (III, p. 274). Voir aussi *Principes*, I, art. 25. IX, p. 36. Or, dit-il à Morus en août 1649, « sur tous les points à l'égard desquels la raison ne m'offre rien de certain, je ne détermine rien et je ne me livre pas aux conjectures » (V, p. 402).

2. 1^{re} Lettre en réponse aux II^e et III^e vol. des *Réflexions*, § XLVII, p. 480.

3. 1^{re} Lettre en réponse au livre I des *Réflexions*, § IX, p. 38.

4. *Conv. chrét.*, IV, p. 218 a.

5. *Entretiens*, I, p. 24.

6. 1^{re} Lettre en réponse aux II^e et III^e vol. des *Réflexions*, § XLVII, p. 478.

« Saint Thomas s'est servi des sentiments d'Aristote, et saint Augustin de ceux de Platon, pour prouver, ou plutôt pour expliquer aux sectateurs de ces philosophes les vérités de la Foi ; et si je ne me trompe, il est permis à la Chine de tirer de Confucius, philosophe du pays, des preuves de la vérité de nos dogmes. La charité veut qu'on persuade en toutes les manières possibles les vérités qui conduisent à la possession des vrais biens. Mais pour persuader promptement les gens, il faut nécessairement leur parler, selon leurs idées, un langage qu'ils entendent bien et qu'ils écoutent volontiers. L'expérience apprend assez qu'il n'est pas possible de convaincre un cartésien par les principes d'Aristote, ni un péripatéticien par ceux de Descartes : le plus court et le plus sûr moyen, pour convertir qui que ce soit, et lui faire goûter les vérités révélées, c'est de se servir des sentiments qu'il embrasse. Etre péripatéticien ou platonicien, gassendiste ou cartésien, c'est là un défaut ; car ce n'est pas assez craindre l'erreur que de se rendre à l'autorité des hommes qui y sont sujets : mais c'est un défaut que l'Eglise souffre dans ses enfants, pourvu qu'ils reçoivent avec respect les vérités catholiques. Ce sont ces vérités essentielles au salut, qu'il faut tâcher de répandre dans tous les esprits. On les a expliquées aux sectateurs de Platon et d'Aristote par les principes de ces philosophes ; et je veux essayer de les démontrer aux cartésiens, et même à ceux qui ne sont prévenus d'aucune opinion, en me servant des principes que ces philosophes reçoivent, et des raisons qui ne dépendent, ce me semble, que du bon sens ¹. »

On a reconnu dans cette seconde conception de la théologie celle qui régnait depuis saint Thomas dans les écoles, celle que Descartes avait reçue à La Flèche et à laquelle il pensait spontanément lorsqu'il en prononçait le nom ². Nous aboutissons alors à cette conclusion paradoxale : Malebranche parle comme si la philosophie et la théologie étaient deux sciences voisines mais distinctes, alors que son système de la nature et de la grâce fait craquer toutes frontières entre la philosophie et la théologie ; autrement dit, Malebranche augustinien aurait conçu la théologie comme un thomiste ³. Pour saint Thomas et ensuite pour Descartes, la raison a un domaine bien déterminé : l'étude de la nature et la démonstration de certaines vérités métaphysiques telles que l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme ; il y a donc une métaphysique et une morale qui sont l'œuvre de la seule raison, qui en droit peuvent être admises ou même construites par des païens comme par des chrétiens. Lorsque la raison vient ensuite se mettre au service de la foi, elle lui apporte une philosophie qui se suffit à elle-même comme philosophie et qui cessera d'être une philosophie pour devenir une théologie lors-

1. *Conversations Chrétiennes*. Avertissement de l'édition 1702.

2. Sur l'idée que Descartes se fait de la théologie, voir : *La Pensée religieuse de Descartes*, 11^e partie, ch. iv, p. 241 sq. Sur le caractère « thomiste » de l'accord que Descartes établit entre la raison et la foi, voir *ibidem*. Conclusion, ch. i, p. 270 sq.

3. Voir sur le sens de ces mots Gilson, *Le Thomisme*, 2^e édition, Paris, 1923, p. 32 à 37 : *Etudes de Philosophie médiévale* : La signification historique du thomisme, p. 97 et p. 102 sq.

qu'elle aura été appliquée aux vérités révélées. La théologie diffère *secundum genus*¹ de la philosophie, et s'il y a union entre elles, c'est précisément parce qu'elles ont chacune une existence séparée ; or leur alliance représente exactement le contraire de cette intimité qui caractérise la *philosophie chrétienne* des augustiniens.

Encore une fois, l'accord de Malebranche et de Descartes se fait sur des formules. On doit mettre la philosophie au service de la théologie, dit Malebranche ; et plus précisément la philosophie cartésienne doit se prolonger dans une théologie nouvelle. Mais, ne l'oublions pas, cette philosophie cartésienne, c'est celle de la *Recherche de la Vérité* et non pas celle des *Principes de Philosophie*. Nous lisons en tête des *Conversations chrétiennes* : « Après avoir lu plusieurs fois la *Recherche de la Vérité*, et médité les réflexions chrétiennes qui sont répandues dans cet ouvrage, j'ai cru que j'avais de quoi justifier la vérité de la religion et de la morale par des raisons qui me paraissent assez claires. Peut-être ceux qu'on appelle cartésiens en demeureront d'accord². » Le *Traité de la Nature et de la Grâce* a été écrit pour des gens qui ont lu la *Recherche de la Vérité*. L'Avertissement des *Méditations chrétiennes* nous dit aussi : « Je crois devoir avertir que, pour comprendre clairement ces *Méditations*, il est comme nécessaire d'avoir lu la *Recherche de la Vérité*, ou du moins de s'appliquer à cette lecture avec une attention sérieuse et sans aucune préoccupation d'esprit³. » La philosophie que Malebranche met au service de la théologie, c'est bien la philosophie nouvelle, mais selon sa dernière édition ; dans ce cartésianisme transposé, l'évidence signifie que le « maître intérieur » nous parle ; le doute méthodique est une purification ; la physique qui « n'est que géométrie » exprime la simplicité des voies divines et appelle la doctrine des causes occasionnelles qui donne de l'univers une vue parfaitement intelligible ; l'homme est un être déchu et l'étude la plus scientifique de son organisme, de ses instincts, de ses passions, de son imagination est la première condition de son retour à Dieu. Ainsi ce n'est pas la raison pure qui arrive devant la foi ; c'est la raison éclairée par la foi qui à son tour offre à la foi les faibles lumières dont elle dispose. La *fides quaerens intellectum* de saint Augustin vient après le précepte : *Nisi credideritis, non intelligetis* ; les deux formules : *intellige ut credas* et *crede ut intelligas* sont les deux termes d'un rapport vivant qu'on ne peut briser sans supprimer la connaissance elle-même ; et le fruit de cette connaissance n'est ni une philosophie ni une théologie au sens où l'entendent l'Ecole ou un Descartes, mais une métaphysique chrétienne qui embrasse toutes les vérités dans la vérité.

Cette métaphysique chrétienne est tout entière constituée au moment où s'ouvre ce que Malebranche appelle la théologie ; en allant de l'une à l'autre.

1. Saint Thomas, Ia, quaest. I, art. 1.

2. *Conv. Chrét.* Avertissement de 1677, p. 195.

3. *Méditations*. Avertissement, p. 113 b.

on n'a pas le sentiment d'être dépaycé ; la présence des vérités révélées dans la théologie ne marque pas une différence radicale entre elle et la métaphysique ; lorsqu'on passait d'une philosophie purement rationnelle à une théologie où la raison collaborait avec la foi, il y avait une rupture ; la théologie apparaissait alors comme une science nouvelle et une autre attitude s'imposait ; mais ici, on ne passe pas d'une science à une *autre* science ; il semble que tout soit *continu* ; la théologie vient naturellement à la suite de la métaphysique chrétienne, comme les applications après les principes. En réalité, ce que Malebranche appelle théologie, d'autres l'auraient appelé apologie de la religion chrétienne. Que l'on reprenne les textes cités plus haut ; il ne s'agit pas d'établir une vérité ; « je voudrais... s'il était possible, dit Malebranche, accorder toutes les philosophies *fausses et vraies* avec la Religion ¹ » ; il s'agit de ramener des âmes à Dieu, de les orienter vers leur Principe, en un mot de préparer l'action de la grâce. Malebranche est un apologiste ² ; s'il écrit des « conversations », des « entretiens » sur la métaphysique, sur la mort et même avec un philosophe chinois, c'est qu'il veut convaincre. Mais pour convaincre, il faut savoir à qui l'on s'adresse. Par exemple, apporter à un hérétique des preuves de la Transsubstantiation ou de la Trinité, c'est perdre son temps ; « le meilleur moyen de convertir les hérétiques n'est pas de les accoutumer à faire usage de leur esprit, en ne leur apportant que des arguments incertains tirés de la philosophie... Il faut au contraire les obliger à se défier de leur esprit propre, en leur faisant sentir sa faiblesse, sa limitation... et quand l'orgueil de leur esprit sera abattu, alors il sera facile de les faire entrer dans les sentiments de l'Eglise... en leur représentant que l'infailibilité est renfermée dans l'idée de toute société divine, et en leur expliquant la tradition de tous les siècles, s'ils en sont capables ³ ». Mais Malebranche ne prêche pas parmi les hérétiques ; il a reçu mission d'enseigner les gens qui font profession de philosophie et en particulier les cartésiens ; son apologétique sera donc une apologétique de la raison. Au moment où d'autres proclament la science inutile et incertaine, Malebranche publie que toutes les œuvres de la raison sont bonnes ⁴ ; il dit aux héritiers de Descartes qu'ils ont choisi le bon « moniteur » et qu'en toutes circonstances ils doivent se conduire en êtres raisonnables, même lorsqu'ils prennent de l'eau bénite ; la foi n'est pas la lumière, mais elle est une promesse de lumière et elle aime la lumière ; il ne faut donc ni la fuir comme si elle était ennemie de l'intelligence, ni lui donner une adhésion aveugle sous prétexte que son objet échappe à la raison ; l'homme que la nouvelle philosophie a libéré

1. *Défense de l'Auteur de la Recherche... contre l'accusation de M. de La Ville.*

2. M. Vidgrain remarque très justement : « L'apologétique de Malebranche, négligée par tous les critiques, mérite cependant mieux que l'oubli dans lequel elle est tombée. » (*Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*, p. 94.)

3. *Recherche*, III, 1, ch. II, § IV, p. 294.

4. Voir *Recherche*, IV, ch. VI, § II, p. 405 et 406. Voir *La philosophie de Malebranche. Conclusion*, § II, p. 399.

des faux dogmes peut accepter ceux de l'Eglise sans trahir ses principes. « Il faut mettre, autant que cela se peut, la raison dans le parti de la Religion ¹ » : voilà la devise de celui qui fut le missionnaire du cartésianisme dans l'Eglise et le missionnaire du Christ dans le monde cartésien.

1. 3^e Lettre en réponse au Livre I des *Réflexions*, 2^e objection, p. 253-254.

Vu, le 7 juillet 1925 :
*Le doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris.*

F. BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer :
*Le Recteur
de l'Académie de Paris,*
P. LAPIE.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Nous citons d'après les éditions qui nous paraissent le plus en usage, *Classiques Garnier* pour la *Recherche de la Vérité*, *Classiques de la philosophie* (Colin) pour les *Entretiens*, etc...

Pour les traités qui n'ont jamais été publiés séparément de nos jours, nous renvoyons au tome II de l'édition que MM. de Genoude et de Lourdoueix eurent l'audace de baptiser : *Œuvres complètes de Malebranche*. Paris, De Sapia, 1837, 2 vol. in-4°.

Quant aux écrits polémiques, nous les citons d'après les éditions du temps.

Nous avons multiplié les indications qui appartiennent au texte de Malebranche, chapitre, paragraphes, articles, etc..., de sorte qu'il sera facile d'utiliser nos références, quelle que soit l'édition dont on dispose. Sur l'histoire des éditions de Malebranche et la prochaine publication de ses *Œuvres complètes*, voir D. Roustan, *Pour une édition de Malebranche* Revue de Métaphysique, 1906, p. 163 à 175. On trouvera dans *Malebranche et la philosophie française à la fin du XVII^e siècle* des notes bibliographiques sur chaque ouvrage.

Nous avons pris la liberté de souligner dans nos citations tels mots ou telles phrases qui nous paraissaient intéressants,

TITRE DE L'OUVRAGE ET 1 ^{re} ÉDITION	ÉDITION CITÉE	ABRÉVIATION
<i>De la Recherche de la Vérité où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences.</i> Paris, Pralard, 2 vol. in-12, 1 ^{er} volume (Livres I, II et III) 1674, 2 ^e volume (Livres IV, V et VI), 1675.	Édition F. Bouillier, 2 volumes in-12 dans la collection des <i>Classiques Garnier</i> . (Partout où cela était nécessaire, nous avons donné les textes de la 1 ^{re} édition.)	<i>Recherche.</i> (Livre) I, ch. 1, § 1, p. 2.
<i>Conversations chrétiennes dans lesquelles on justifie la vérité de la Religion et de la Morale de Jésus-Christ</i> Paris, Migeot, 1676, 1 vol. in-12.	Édition Genoude, complétée et corrigée avec l'édition 1702 reconnue par Malebranche comme définitive.	<i>Conversations chrétiennes.</i> (Entretien) 1, p. 195 (colonne de gauche) a ou (colonne de droite) b.
<i>Traité de la Nature et de la Grâce.</i> Amsterdam, Elzévir, 1680, 1 vol. in-12.	Édition Genoude.	<i>Traité N. et G.</i> (Discours) I, (article) art. 1, p. 297. (Addition et colonne a ou b, lorsqu'il est nécessaire.)

TITRE DE L'OUVRAGE ET 1 ^{re} ÉDITION	ÉDITION CITÉE	ABRÉVIATION
<i>Méditations chrétiennes.</i> Cologne, d'Egmont, 1683, 1 vol. in-12.	Édition Genoude.	<i>Méditations.</i> (Méditation), I, § 1, p. 115.
<i>Traité de Morale.</i> Cologne, d'Egmont, 1683, 1 vol. in-12.	Édition Joly, Paris, Tho- rin, 1 vol. in-12, 1882.	<i>Traité de Morale.</i> 1 ^{re} (Par- tie), ch. I, § 1, p. 1.
<i>Entretiens sur la Métaphysique et la Religion.</i> Rotterdam, Reinier Leers, 1688, 1 vol. in-12.	Édition Paul Fontana, Paris, Armand Colin. Col- lection des <i>Classiques de la philosophie</i> , 2 vol. in-12, 1922.	<i>Entretiens.</i> (Entretien) I, § 1, p. 26. (Lorsque la mention §... est absente, i s'agit du début de l'Entre- tien.)
<i>Traité de l'Amour de Dieu. En quel sens il doit être désintéressé.</i> Lyon, Plaignard ; au tome II du <i>Traité de Morale</i> , édition 1697.	Édition D. Roustan. Pa- ris, Bossard, Collection des <i>Chefs-d'œuvre méconnus.</i> 1 vol. in-12, 1922.	<i>Amour de Dieu</i> , p. 75.
<i>Trois lettres de réponse au P. Lamy.</i> Lyon, Plaignard ; à la suite des <i>Méditations chrétiennes</i> , édition de 1699.	<i>Ibidem.</i>	1 ^{re} (2 ^e ou 3 ^e) <i>Lettre au P. Lamy</i> , p. 119.
<i>Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'exis- tence et la nature de Dieu.</i> Paris, David, 1708, 1 vol. in-12.	Édition Genoude.	<i>Entretien avec un philoso- phe chinois</i> , p. 365 (colonne de gauche) a ou (colonne de droite) b.
<i>Réflexions sur la Prémotion physique.</i> Paris, David, 1715, 1 vol. in-12.	Édition Genoude.	<i>Prémotion...</i> § 1, p. 377 a ou b.
<i>Réponse de l'auteur de la Recherche de la vérité au Livre de M. Arnauld des vraies et des fausses idées.</i> Rotterdam, Reinier Leers, 1684, 1 vol. in-12.	Tome I du <i>Recueil de tou- tes les Réponses du P. Male- branche à M. Arnauld.</i> Pa- ris, David, 1709, 4 vol. in-12.	<i>Réponse au Livre des Vraies, etc...</i> ch. I, § 1, p. .
<i>Trois lettres de l'auteur de la Recher- che de la Vérité, touchant la Dé- fense de M. Arnauld, contre la Réponse au Livre des vraies et des fausses idées.</i> Rotterdam, Reinier Leers, 1685, 1 vol. in 12.	Tome I, p. 321 sq.	1 ^{re} <i>Lettre touchant la Défense...</i> , p. 321.
<i>Réponse à une Dissertation de M. Ar- nauld contre un Éclaircissement du Traité de la Nature et de la Grâce, dans laquelle on établit les principes nécessaires à l'intelligence de ce même traité.</i> Rotterdam, Reinier Leers, 1685, 1 vol. in-12.	Tome II, p. 247 sq.	<i>Réponse à la Dissertation</i> , ch. I, p. 255.
<i>Lettres du P. Malebranche à un de ses amis dans lesquelles il répond aux Réflexions philosophiques et théo- logiques de M. Arnauld touchant le</i>	Tome III, p. 1 sq.	1 ^{re} (2 ^e ou 3 ^e) <i>Lettre... en réponse au livre 1^{er} des Ré- flexions...</i> ch. et §, s'il y lieu

TITRE DE L'OUVRAGE ET 1 ^{re} ÉDITION	ÉDITION CITÉE	ABRÉVIATION
<i>Traité de la Nature et de la Grâce.</i> Rotterdam, Reinier Leers, 1686, 1 vol. in-12.		
<i>Lettres du P. Malebranche touchant le II^e et le III^e volume des Réflexions philosophiques et théologiques.</i> Rotterdam, Reinier Leers, 1687, 1 vol. in-12.	Tome III, p. 237 sq.	1 ^{re} (ou 2 ^e) Lettre... en réponse aux II ^e et III ^e vol. des Réflexions. La 1 ^{re} Let- tre a des § à partir de la p. 363.
<i>Quatre Lettres du P. Malebranche tou- chant celles de M. Arnauld.</i> Rotterdam, Reinier Leers, 1687, 1 vol. in-12.	Tome II, p. 1 sq.	1 ^{re} Lettre touchant celles de M. Arnauld, § 1, p. 1.
<i>Réponse du P. Malebranche à la troi- sième Lettre de M. Arnauld touchant les idées et les plaisirs.</i> Datée du 19 mars 1699 et publiée en 1704. Amsterdam, Wetstein, 1 vol. in-12	Tome IV, p. 1 à 181.	Réponse à la troisième Lettre..., p. 1.
<i>Contre la Prévention.</i> Publié avec la pièce précédente en 1704.	Tome IV, p. 182 à 363.	<i>Contre la Prévention.</i> Nous donnons autant que possi- ble les sous-titres, notam- ment : <i>Abrégé du Traité</i> (de la Nature et de la Grâ- ce), 1, p. 263.
<i>Première lettre du P. Malebranche à M. Arnauld.</i> Journal des Savants, 1 juillet 1694.	Tome IV, p. 363 à 379.	1 ^{re} Lettre à Arnauld, p. 363.
<i>Deuxième du P. Malebranche à M. Arnauld.</i> Journal des Savants, 7 juillet 1694.	Tome IV, p. 380 à 400.	2 ^e Lettre à Arnauld, p. 380.
<i>Correspondance et Inédits.</i>	1. <i>Correspondance de Ma- lebranche et de Leibniz</i> , 1672-1711, publiée par Victor Cousin dans : <i>Frags- ments philosophiques</i> , Paris, 1866, 5 ^e édition, in-8 ^o , t. IV, p. 1 sq. 2. <i>Correspondance de Ma- lebranche et de Mairan</i> . 1713- 1714, publiée par Victor Cousin dans : <i>Fragments philosophiques</i> . Paris, 5 ^e édition, t. III, p. 411 sq. 3. <i>Correspondance de Ma- lebranche et du P. André</i> , 1706-1715, publiée par Cousin dans <i>Fragments phi- losophiques</i> , 5 ^e édition, t. IV, p. 423 sq.	<i>Malebranche à Leibniz.</i> Cousin, <i>Fragments</i> , IV, p. 1. <i>Malebranche à Mairan.</i> Cousin, <i>Fragments</i> , III, p. 411. <i>Malebranche au P. André</i> , Cousin, <i>Fragments</i> , IV, p. 423.

TITRE DE L'OUVRAGE ET 1 ^{re} EDITION	EDITION CITÉE	ABRÉVIATION
<i>Correspondance et Inédits.</i>	4. <i>Correspondance inédite de Malebranche</i> , par l'abbé Blampignon, publiée à la suite de <i>l'Étude sur Malebranche</i> , du même. Paris, Durand, 1862.	<i>Malebranche à M. l'abbé B.</i> 9 juillet 1690. <i>Correspondance.</i> (Blampignon), p. 1.
	5. <i>Malebranche. Fragments philosophiques inédits et correspondance</i> , par J. Vidgrain, Paris, Alcan, 1923.	<i>Inédits</i> (Vidgrain), p. 1.

Les autres écrits de Malebranche seront cités avec leur titre et les références complètes. On en trouvera une bonne bibliographie dans J. Vidgrain, *Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche*. Paris, Alcan, 1923, in-8°¹.

Saint Augustin est cité d'après : *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera omnia...* opera et studio Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri. Edition de 1836-1839, 11 tomes in-4°.

Descartes est cité d'après : *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris, Cerf, 1897 à 1913, 12 vol. in-4°.

Arnauld est cité d'après : *Œuvres de Messire Antoine Arnauld, Docteur de la Maison et Société de Sorbonne*. Édition de Lausanne, 1775 à 1783, 42 vol. in-4°.

Bérulle est cité d'après : *Œuvres complètes de Pierre de Bérulle*, publiées par Migne., Paris, 1856, in-4°.

1. Un recueil bien fait de pages choisies a été publié en 1924 par L. Bridet, *Malebranche* dans la collection *Les Meilleures Pages*. Duvivier, Tourcoing, 1 vol. in-12.

INDEX

- Acarie (Madame) : 10.
Adam (Ch.) : 56, n. 2.
Adry (Père) : 1, 68, n. 8.
Ailly (d') : 118 et n. 6.
Albert (Père J.) : 23, n. 1.
Alexandre VII : 27, 32.
Allemands (d') : 5, 49, 61, 106.
Ameline (Père Claude) : 19, n. 2, 21, 71 à 73.
Amelote (Père) : 26, 27, 28, 30, n. 6, 32, 33, 35, n. 2, 125, n. 2, 126.
Amerpoel : 70.
Amyraut : 22.
André (Père) : 1, 2 à 5, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 19, n. 1, 36, 37, n. 5, 38, 40, 51, 61, n. 3, 120, n. 2.
Angeli : 64.
Apollonius de Perga : 64.
Archimède : 64.
Aristote : 7, 13, 22, 24, 45, 47, 51, 53, 54, 60, 69, 70, 71, 75, 76, 111, 115, 117, 118, n. 1 et 6, 136, 157, 161.
Arnauld : 3, 15, 21, 27, 32, 33, 46, n. 1, 47, 52, 75, n. 3, 77, n. 1, 106, n. 2, 120, 123, 138, 156, 158.
Augustin (Saint) : 2, n. 4, 3, n. 2, 22, 23, 30, 31, 32, 46, 47, 51, 53, 54, 55, 59, 61, 69, 74 à 79, 89, n. 2, 115, 131, 135, 148, n. 5, 149, 150, 153, n. 1, 156, 157, 158, 159, 161, 162.
Aureolus (Petrus) : 39.
Baillet (Adrien) : 4.
Bañez : 36.
Barbato : 67.
Barbier : 6, n. 3, 71, n. 12.
Barrow (Isaac) : 64, n. 6 et 7.
Bas (Père J.-F.) : 20, n. 2.
Basile (Saint) : 61.
Batterel : 1, 17, n. 1, 19, n. 7, 20, n. 3, 23, n. 3, 25, 27, n. 5, 29, n. 2, 30, 31, n. 5, 32, n. 4, 33, n. 2 et 5, 37, n. 3, 38, 45, n. 3 et 5, 52, n. 4, 71, n. 7 et 12, 73, 77, n. 3, 78, n. 2.
Bayle (François) : 67.
Bayle (Pierre) : 6, n. 3, 67, 72, n. 1.
Beguín (Jean) : 68, n. 3.
Bekker (B.) : 70.
Bence : 24, n. 4.
Bergson : 114-115.
Bernard (Saint) : 20.
Bertad (Père Jean) : 20, 31, 41, 126.
Bérulle (Cardinal de) : 18, n. 1 de la p. 17, 19, n. 5, 20, 24, 25, 27, 29, 34, 35, 47, 51, 52, 123 à 128.
Berziau (Père A. de) : 18, 20.
Betts (John) : 67.
Bèze (Théodore de) : 40.
Biel : 118 et n. 6.
Blampignon (Abbé E. A.) : 2, 19, n. 4, 38, 47, 68, n. 8.
Blampignon (Père) : 53.
Boileau : 17.
Bonaparte : 126.
Bonaventure (Saint) : 35.
Bonneau (Père J.-F.) : 23, n. 1.
Borel (Pierre) : 66.
Bossuet : 16, n. 5, 17, 37, n. 1, 45.
Bouillerot (Père C.) : 23, n. 1.
Bouilliau (I.) : 66, n. 3.
Bouillier (F.) : 6, n. 3, 54, n. 3, 61, n. 2, 70, n. 10, 17, n. 12, 73, n. 1, 78, n. 1, et n. 2.
Boulaese : 39.
Boulenger (J.) : 64.
Bourgoing (Père François) : 22, 24, 25, 26, 28, n. 4, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 52, 53, 124, 126.
Boutroux (Pierre) : 64, n. 1 et 10.
Boyer (Père) : 23, n. 1.
Boyle (Robert) : 66.
Boys (John) : 40, n. 5.
Bremond (Henri) : 18, n. 1 de la p. 17, 19, n. 5, 24, n. 6, 27, n. 10, 28, n. 1, 5, 6 et 7, 29, n. 1, 35, n. 5, 124, 126.
Breton (Mgr G.) : 127, n. 2.
Bridet (L.) : 168, n. 1.

- Brucker (Jacob) : 1, n. 2.
 Brueil (Père du) : 26.
 Brunschvicg (Léon) : 63, n. 3 de la p. 62, 106, n. 2.
 Buscoli (Père) : 20, n. 9.
 Burman : 156.
 Buxtorf : 39.
 Cabos (Abbé A.) : 11, n. 2.
 Calvin : 133; 159.
 Camerarius (J.) : Voir Victor (A.).
 Caron : 24, n. 4.
 Castel (Père A. du) : 23, n. 1.
 Champflour (Jean) : 19, n. 2.
 Chancelier (Père Louis) : 23, 32.
 Chanut : 126, 156.
 Chapelain : 17.
 Charleton (W.) : 68, n. 3.
 Charpentier : 137.
 Charpy (Père N.) : 23, n. 1.
 Chauvin : 5, 9, n. 5, 11, 12, 13, 14, 15, n. 2, 16, n. 4, 18, n. 1, 40, n. 6, 49, 63, n. 3 de la p. 62.
 Chevalier (J.) : 66, n. 3.
 Clauberg : 69, 91, n. 3, 95, 122.
 Clerelier : 23, 56, 58, 59, 62, 65, n. 3, 75, 80, 82, 88, 125, 156.
 Cloyseault : 1, n. 4, 17, n. 1, 20, 21, n. 1, 24, 25, n. 3, 26, n. 4, 27, 31, 32, n. 1, 37, n. 2, 3 et 4, 41, n. 3.
 Codurc (Ph.) : 40, n. 5.
 Colbert : 37, 56.
 Condren (de) : 18, n. 1 de la p. 17, 20, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 35, n. 2, 51, 52, 68, n. 6, 125, 126.
 Contal (Père F.) : 20, n. 2.
 Connette (Michel) : 64, n. 5.
 Cordemoy (G. de) : 82, 84, 95 à 101, 102, 104, 108, 109, 110, 111, 120, 122.
 Courtot (Père) : 30, n. 1, 31, 32.
 Cousin (Victor) : 2, 3, 5, 51, 52.
 Cureau de la Chambre (M.) : 70, 71, n. 1.
 Dallo : 45, n. 5.
 Daniel (Père) : 43, n. 1, 68, 95, 153.
 Dechambre (A.) : 6, n. 3.
 Delbos : 55, 56, 61, n. 3, 62, 106, n. 2, 110, 140 à 143, 148.
 Descartes : 4, 7, 23, 24, 33, 36, 37, 46, n. 1, 49 à 63, 65, n. 10 de la p. 64 et n. 1, 66, n. 3, 68 à 74, 74 à 78, 80 à 88, 89, n. 2 et 3, 90, 109, 110, 115, 119, n. 6 de la p. 118, 122, 123, 125, 126, 127, n. 2, 130, 137 à 145, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163.
 Desgabets (Dom Robert) : 103, 105.
 Digby : 67.
 Doinel : 12, n. 1.
 Drouin : 21.
 Druet (I.) : 22.
 Dubois : 37, n. 3.
 Duguet : 29, n. 2.
 Duhamel (J.-B.) : 70.
 Dumont (J.) : 51, n. 3, 54, n. 4.
 Dupin : 79, n. 2 de la p. 78.
 Durand : 119, n. 6 de la p. 118.
 Élisabeth : 85, n. 3 et 5, 87, n. 1, 126, n. 1, 145, n. 3.
 Érasme : 39.
 Estienne (Robert) : 39.
 Estius : 39.
 Etienne (Père Gérard) : 20, n. 2, 26.
 Euclide : 64.
 Eusèbe : 36.
 Fabre : 77, n. 4, 78, n. 2.
 Fabri (P. Honoré) : 65.
 Fauconnier (Père) : 32, 33.
 Florimond de Beaune : 63, n. 3 de la p. 62.
 Fontenelle : 1, 9, 12, 36, n. 4, 49, n. 3, 61, n. 3, 123, n. 1.
 Foucher (Simon) : 4, 70, n. 7, 139, 144, n. 1.
 Fournenc (Père J.) : 23, 26, 31, 54.
 Galilée : 65.
 Gassendi : 51, 70, 81.
 Gastaud : 24, n. 4.
 Gaussen (E.) : 22.
 Gazier : 29, n. 2.
 Geulincx : 70, 122.
 Gibieuf (Père) : 51.
 Gilbert (William) : 65.
 Gilson : 75, n. 5, 76, n. 6, 85, n. 4, 119, n. 6 de la p. 118, 148, n. 6, 161, n. 3.
 Glaser (Christophe) : 68, n. 3.
 Glisson (Francis) : 68, n. 3.
 Godeau : 39.
 Gontier (Pierre) : 67.
 Goujet : 73, n. 1.
 Goujon (Père C.) : 23, n. 1.
 Gousset (Jacob) : 23, n. 5 et 6, 123, n. 1.
 Graaf (de) : 67.
 Granet : 96, n. 1.
 Grégoire de Nazianze (Saint) : 36.
 Grégory (David) : 64, n. 4.
 Grégory (James) : 64.
 Grignan (M^{me} de) : 88, n. 4.
 Grotius (Hugo) : 40.
 Guérin (Père J.) : 23, n. 1.
 Guyot (Abbé) : 3.
 Hamelin (O.) : 60, n. 5, 122.
 Hardouin (Mgr) : 30, n. 6, 79, n. 2 de la p. 78.
 Harlay de Sancy : 38.
 Harvey : 66.
 Helmont (Van) : 67.
 Henric (D.) : 64.
 Herbin : p. 66, n. 3.
 Hérigone (Pierre) : 63, 74.
 Hérissant : 1.
 Hilaire (Saint) : 159.
 Honorius d'Autun : 75.

- Houssaye : 24, n. 4.
 Hume : 106, n. 2.
 Huygens (Christian) : 66.
 Ingold (Père) : 1, n. 4, 2, n. 3, 3, 6, 9,
 n. 1, 17, n. 1, 19, n. 2, 21, n. 4, 27, n. 1,
 2, et 3, 33, n. 1 et 2, 38, n. 6, 71, n. 12.
 Innocent X : 27, 32.
 Isaïe : 148, n. 5, 149.
 Jacques Ier : 159.
 Jal : 9, n. 6 et 7, 12, n. 1.
 Jansénius : 27, 29, n. 2, 30, 31, 32, 33, 52,
 53, 158.
 Jean (Saint) : 34, n. 2, 134, 148, n. 5.
 Jean de Damas (Saint) : 45.
 Jehajah : 39.
 Jérôme (Saint) : p. 46.
 Job : 117, n. 5.
 Jordin (P. Antoine) : 39.
 Jourdain (Ch.) : 12, n. 1, 14, n. 5, 15, n. 3.
 Juanet (Père de) : 26.
 Kepler : 65.
 Kircher : 65.
 La Barde (Père de) : 51, 52.
 Laberthonnière : 139, 141, 144.
 La Boé (François de) : 67, n. 5.
 La Fontaine : 17.
 La Fontenelle (Père Ch. de) : 23, n. 1, 24.
 La Forge (Louis de) : 22, 23, 50, 56, 59, 61,
 69, 75, 80, 82, 88 à 95, 101, 102, 108,
 109, 110, 113, 122, 123, n. 1.
 Lallemand (Père Paul) : 18 n. 1 de la p. 17,
 19, 21 n. 6, 29, n. 3, 30, n. 1, 53, n. 4 et
 7.
 La Loubère (A. de) : 65, n. 10 de la p. 64.
 Lamy (Dom François) : 72, n. 12 de la p. 71.
 Lange : 67.
 Langey : 112, n. 5.
 Lansberge : 65.
 Lauzon (Catherine de) : 9, 18, n. 3,
 Lauzon (Chanoine de) : 16, 17, 18, n. 1.
 La Ville (Louis de) : 3, 70, n. 7, 105, 153,
 158, 163, n. 1.
 Le Cointe (P. Ch.) : 36, 37, 38, n. 1, 51,
 126.
 Leibniz : 65, n. 3.
 Le Grand (A.) : 70.
 Lelong (Père) : 2, 4, 5, 9, n. 5, 10, 12, 13,
 n. 1, 15, n. 2, 16, n. 4, 17, 36, 49, 55,
 61, 62, 65, 68, 73.
 Lemaire (P.) : 105, n. 6.
 Lemonyer (A.) : 126, n. 4.
 Lenay (Père V.) : 23, n. 1.
 Lentulus : 69, n. 8.
 Leotaud (P. Vincent) : 65, n. 10 de la p. 64.
 Le Porcq (Père) : 33.
 Le Quens (Père P.) : 23, n. 1.
 Le Vassor (Père) : 120.
 Levesque (Père) : 23, n. 1, 24.
 Lightfoot : 40.
 Linden (Van der) : 68, n. 3.
 Lipse (Juste) : 36.
 Lipstorpheus : 69.
 Lorient (Père J.) : 23, n. 1.
 Lower (de) : 66.
 Luther : 105.
 Lyon : 106, n. 2.
 Mabillon : 37.
 Mahieu (L.) : 119, n. 6 de la p. 118.
 Maldonat : 39.
 Malebranche (Marie) : 10, n. 5.
 Malebranche (Nicolas, secrétaire d'Etat) : 9,
 18, n. 3.
 Malebranche (Nicolas, conseiller) : 9, 12, n. 1.
 Marbeuf (Abbé de) : 2, 3, n. 2, 4, n. 2 et
 4, 5, n. 1, 3, 4 et 5.
 Marchetti : 66, n. 3.
 Marchettis (Pierre de) : 67, n. 3.
 Margival (H.) : 37, n. 1, 47, n. 1.
 Martin (Père André) : voir Victor (A.).
 Martin (Père D.) : 23, n. 1.
 Mascaron (Père) : 23.
 Mathieu (Saint) : 39, 117, n. 7.
 Mazarin : 37.
 Mehabert (Père J.) : 23, n. 1.
 Menochio (J.-E.) : 40, n. 5.
 Merc (du) : 20.
 Mersenne : 64, 145, n. 3, 4 et 5, 160, n. 1.
 Messier (Louis) : 15.
 Metzeau : 24, n. 4.
 Metius (Adrien) : 65, n. 10 de la p. 64.
 Milliet-Dechaies (Père C.-F.) : 64, n. 6.
 Moireau (Père J.) : 23, n. 1.
 Moïse : 43, 134.
 Molière : 11, n. 3, 17.
 Molina : 30, 32.
 Montucla : 6, n. 3.
 Morel (Jean de) : 11, n. 2.
 Moreri : 6, n. 3, 73, n. 1.
 Moret (Père P.) : 23, n. 1.
 Morin (Père J.) : 26, 37, 39, 41.
 Morin (J.-B.) : 155, n. 1.
 Morus : 160, n. 1.
 Needham (Gautier) : 67.
 Neper (J.) : 64.
 Nicole : 46, n. 1, 72, n. 1, 73, n. 1.
 Ollé-Laprune : 2, n. 3, 3, 4, n. 5, 50, 51,
 55, 61, n. 3, 69, 70, n. 1, 74, n. 3, 89,
 139.
 Oughtred : 65, n. 10 de la p. 64.
 Parent (Père L.) : 23, n. 1.
 Pascal : 15.
 Pascal (Louis) : 71, n. 12.
 Paul (Saint) : 39, 61, 127, 146, n. 6.
 Pecquet (Jean) : 66.
 Peiresc (de) : 70, n. 8.
 Perraut (Mgr A.) : 2.
 Petau (Père) : 36, 157.

- Petit (Pierre) : 66, n. 3.
 Pibrac (Guy du Faur de) : 11.
 Picavet : 79, n. 2 de la p. 78.
 Pières (Nicolas) : 15.
 Pierre (Saint) : 34, n. 4, 61.
 Pillon : 106, n. 2.
 Pinette (Nicolas) : 19, n. 5.
 Platon : 2, n. 4, 22, 47, 48, 51, 53, 54, 71, 76, 77, 119, n. 6 de la p. 118, 161.
 Plotin : 51.
 Poisson (Père) : 43, 63, n. 3 de la p. 62, 68, n. 8, 71, 76, 78, 102, 103, 108, 110, 138.
 Portalié : 75, n. 4.
 Prosper (Saint) : 158.
 Prost (J.) : 22, n. 4 et 7, 23, 50, 84, n. 4, 88, 89, 95, n. 1, 103, 123, n. 1.
 Quérard : 6, n. 3.
 Quesnel (Père P.) : 20, 29, n. 2, 33.
 Rabbe : 70, n. 7, 144, n. 1.
 Raey (J. de) : 69.
 Rancé (Abbé de) : 12, n. 1.
 Rapin : 71.
 Rebelliau : 16, n. 5, 37, n. 1.
 Redi : 68.
 Regnaud : 19, n. 3.
 Régis (Pierre Sylvain) : 123, n. 1.
 Regius : 70, 85, n. 2.
 Retz (Cardinal de) : 25, n. 1.
 Revius : 69, n. 8, 70.
 Rhodes (P. de) : 52.
 Ribera (F. de) : 40, n. 5.
 Richelieu (Cardinal de) : 9.
 Rivet (André) : 40.
 Rivière (E.-M.) : 6, n. 3.
 Roberval : 81.
 Rocherolles (Père de) : 26.
 Rochon (Père) : 103, 106.
 Rohault : 70, 71, n. 1, 75, 76, 80.
 Rouillard : 13, 24, 54, 113.
 Roure (Jean du) : 69.
 Rousselot (Père) : 148, n. 6.
 Roustan : 165.
 Ruch (C.) : 119, n. 6 de la p. 118.
 Sainte-Beuve : 9, n. 1.
 Sainte Marthe (P. Abel de) : 33, n. 2, 53.
 Saint-Vincent (Grégoire de) : 65, n. 10 de la p. 64.
 Salembier : 119, n. 6 de la p. 118.
 Samuel : 39.
 Schooten (Fr.) : 63, n. 3 de la p. 62.
 Schröder : 68.
 Schuyt : 56, 60, 61, 62.
 Scot (Duns) : 35.
 Séguenot (Père) : 26.
 Senault (Père F.) : 25, 26, 27, 29, n. 2, 30, n. 6, 31, 32, n. 1, 53.
 Servien (Abel) : 37.
 Sévigné (M^{me} de) : 88, n. 4.
 Silvius : voir de La Boë.
 Simon (Père J.-B.) : 23, n. 1.
 Simon (Richard) : 19, 36, 37 à 48, 51, 52, 54, 132.
 Socrate : 36.
 Sommervogel : 6, n. 3.
 Souvigny (Père G. de) : 23, n. 1.
 Sozomène : 36.
 Spiegelius : 68.
 Stenon : 66.
 Suarez : 104, 118, n. 6.
 Tallemant des Réaux : 17.
 Talon (Père J.) : 20, n. 2.
 Targe (Maxime) : 13, n. 6 et 7, 14, n. 2 et 3.
 Tertullien : 133, n. 6 de la p. 132.
 Thamin : 148.
 Théodoret : 36.
 Thérèse (Sainte) : 40, n. 5.
 Thomas (Saint) : 31, 32, 35, 36, 54, 75, n. 5, 76, 78, n. 2, 103, 104, 105, 148, 158, 159, 160, 161, 162.
 Thomassin : 22, 23, 33, n. 4, 51, 157.
 Thucydide : 36.
 Toussaint : 71, n. 12.
 Turgis (Père J.) : 23, n. 1.
 Tycho Brahé : 70, n. 8.
 Upton (Père P.) : 23, n. 1.
 Urbain VIII : 37, n. 2.
 Vair (Guillaume du) : 111, n. 2.
 Valencon (Père) : 25, n. 1.
 Valéry (Paul) : 128, n. 1.
 Velay (Père J.) : 23, n. 1.
 Veslingius : 67.
 Victor (Ambrosius) : 3, n. 2, 23, 51, 52, 53, 54, 77 à 79, 148, n. 5.
 Vidgrain : 38, 42, 43, n. 1, 51, n. 5, 70, n. 1 et 7, 71, n. 1, 137, 139, 140, 163, n. 2, 168.
 Viète : 64.
 Vinci (Léonard de) : 128, n. 1.
 Wailly (Mlle de) : 2.
 Walther (Michel) : 40.
 Ward : 65, n. 10 de la p. 64.
 Willis : 66, n. 6, 67.
 Wittichius : 70.
 Wolf (N.) : 119, n. 6 de la p. 118.
 Zanta (L.) : 11, n. 2.
 Zwingle : 135.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	I
CHAPITRE PREMIER. — <i>La jeunesse</i>	9
I. L'enfance : de 1638 à 1654.....	9
II. Les études ; de 1654 à 1660.....	11
III. L'Oratoire : de 1660 à 1664.....	17
IV. La formation oratorienne.....	28
CHAPITRE II. — <i>La rencontre avec Descartes</i>	49
I. L'Anticartésianisme de l'Oratoire.....	50
II. <i>L'Homme de René Descartes</i>	55
III. La formation cartésienne.....	62
IV. Le retour à saint Augustin.....	74
CHAPITRE III. — <i>Le principe des cartésiens</i>	80
I. Un problème cartésien.....	80
II. Descartes : les causes qui donnent occasion.....	83
III. Louis de La Forge.....	88
IV. Géraud de Cordemoy.....	95
V. Le « principe des cartésiens ».....	101
CHAPITRE IV. — <i>Le principe de la philosophie chrétienne</i>	108
I. La philosophie du serpent.....	108
II. La mission de Malebranche.....	114
III. Le Conseil de Bérulle.....	123
CHAPITRE V. — <i>La notion de « Philosophie chrétienne »</i>	129
I. Les caractères : le fait chrétien.....	129
II. La séparation de la foi et de la raison.....	137
III. La foi.....	146
IV. Les deux dangers : fidéisme et rationalisme.....	152
V. La Théologie.....	156
NOTE BIBLIOGRAPHIQUE.....	165
INDEX.....	169

